

المقدمات الخمس والعشرون

في إثبات وجود الله ووحديته وتفرده من أن يكون جثا أو قوا في جسم

دلالة الحائرين

تأليف

أبي عمران موسى بن ميمون

الفيلسوف الإسرائيلي القرطبي

المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ

وشرح تلك المقدمات

للحكيم البارع الرئيس أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي

من رجال منتصف القرن السابع الهجري

صحح الكتاب وقدم له

مختار الأعلام

وكيل الشيعة الإسلامية في الخلافة العلمية

عق عنه

١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

المكتبة الأزهرية للنشر

٩ درب الأندلس خلف الجامع الأزهر الشريف

٣٩٣٠٨٤٧ ن

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على جميع الأنبياء والمرسلين ، وخاصة على فخر رسل الله سيد الأولين والآخرين ، سيدنا محمد وآله وصحبه السادة القادة الطيبين الطاهرين . والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

قبل التحدث عن موسى بن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي وكنابه (دلالة الحائرين) أريد أن أشير إشارة عارة هنا إلى رجال من اليهود عرفتوا في مطاوي التاريخ الإسلامي بما أثاروا على طول التاريخ في البلاد الإسلامية من أحداث يجب استذكارها ، لما في ذلك من عبر تدعو إلى اليقظة والتبصر . فمن هؤلاء عبد الله بن سبأ المعروف بابن السوداء البجلي ، كان يتعمد في أذياله في سبيل الركض وراء إثارة فتن بين الصحابة رضي الله عنهم متنقلا بين اليمن والحجاز ، والبصرة والسكوفة ، ومصر والشام ، للفساد وتعكير الصفاء بين المسلمين في عهد عثمان وعلى رضي الله عنهما أيام كان المسلمون ماخبروا أساليب الماكرين ، وطرق فتن الفاتنين ، من قوم بهت أهل غدر وكذب وفجور على ما في صحيح البخاري وغيره ، ونتائج تلك الفتن ماثلة أمام كل باحث ، مدونة في كتب ثقات المؤرخين ، من علماء هذه الأمة من أمثال ابن أبي خيثمة وابن جرير وابن عساکر وابن السمعاني وابن الجوزي وابن الأثير وابن كثير والمقريزي وغيرهم فضلا عما هو مدون في كتب النحل المؤلفة على توالي القرون ، دغم محاولة بعض المسفطين من أبناء اليوم إنكار وجود شخص يقال له عبد الله بن سبأ فضلا عن أن يكون

أحدث تلك الأحداث ، ضارباً أقوال هؤلاء القادة السادة عرض الحائط ، فيما
يس بنى العمومة -- والعرق دساس -- وشأن هذا الصنف من الكتاب شأن
من ينفي صلة اسماعيل عليه السلام بمكة .، وشأن من ينكر وجود شخص يقل له
عيسى بن مريم عليهما السلام في محاولة إنكار الشجس في رابعة النهار . وسيف
ابن عمر التميمي الذي ساق ابن جرير أنباء ابن سبأ بطريقه وضعفه أناس إلا أنه
من توفي في عهد الرشيد ، فيكون من أقدم من ألف في التاريخ في الإسلام ، فإذا
افرد بخبر يناقض رواية الآخرين في التاريخ أثر فيه تضعيف المضعفين فتوقف
في روايته باحثين عما يمكن أن يكون له في تلك الرواية من غرض خاص ، كما فعلنا
في أخباره عن حروب الردة التي ربما يكون انفراده فيها بما يخالف رواية الآخرين
ناشئاً من عطفه على بنى أعمامه ؛ بنى تميم الذين سئل عليهم خالد بن الوليد
السيف ، وايس في أنبائه عن ابن سبأ مثل هذه التهمة ، ولا هو افرد فيها بما
هو يناقض رواية الآخرين فيها ، والفتنة كانت قائمة في ذلك العهد فلا بد لها من
مدبر ، وقد ذكره من ذكره من غير أن ينهمه أحد من مؤرخي الإسلام في عصره
وبعد عصره بالكذب في هذا الخبر خاصة ، بل تابعه من بعده بتسجيل خبره
من غير إنكار ، وقد انكشف الستر عن متن ابن سبأ في عهد علي بن أبي طالب :
كرم الله وجهه ولم ينفرد بأنباء تلك المتن في عهده كرم الله وجهه . و متن الدهد بن
متواصلة فإذا يكون وجه استبعاد أن يكون هو مدبر المتن في عهد عثمان رضي الله
عنه أيضاً ؟ ففتنه في العهد اللاحق إكالة لفتنه في العهد السابق ، والشئ من
معدنه لا يستغرب ، ومسمى قومه في المتن طول التاريخ حقيقة ملحوسة لا يتجاهلها
إلا من هو ضال معهم في آخر الزمن ، وقد عرفهم الناس في كل دور ، بأنهم أهل
مكر وغدر — كما سبق — فاستبعاد سعي ابن سبأ في الفتنة في عهد عثمان
بعد اعتراف مثل جولد زيهر اليهودي بذلك يكون تحزباً لليهود فوق اليهود .

أنفسهم ، وسيف بن عمر من رجال جامع الترمذى ، فلا يستغنى عن أنبائه كما لا يستغنى عن أنباء الواقدى حينما لا تكون النعمة قائمة .

وابن سبأ هذا هو الذى ابتدع عقيدة الرجعة بعد الموت فى الدنيا لعل كرم الله وجهه ولغيره من الأئمة والقول بتناسخ الأرواح وتقمصها فى الأجساد — كما هو المتوارث فى تلمود اليهود — وكان يزعم أن علياً لم يقتل ، وأنه حى ، وأن فيه الجزء الإلهى ، وأنه هو الذى يجىء فى السحاب ، وأن الرعد صوته ، والبرق سوطه ، ومن ابن سبأ هذا تشعبت أصناف الغلاة من الرافضة ، وعنه أخذوا القول بمحلول الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على كرم الله وجهه كما فى خطط القرىزى (٤-١٨٢) . وهو مذهب ملاحدة الإسماعيلية العبيديين -حكام مصر قبيل الأيوبيين - وإدعائهم النسب الفاطمى بعد اعتراف من اعترف منهم بأن انتهاء عبيد الله ليس بولادى استقرارى بل بالاستيداع مجلبة لهزه الهازئين ، فمادعواهم النسب الزكى إلا إفك وزور عند أمثال ابن رزام والباقلانى وعبد القاهر البغدادى وابن السمعانى وأبى الحسين القدورى وأبى حامد الإسفرائينى وابن الأكنانى وأبى الطيب الطبرى وأبى عبد الله الصيمرى والمرضى والرضى وابن الأزرى وابن الجوزى وسبطه وابن تيمية وابن القيم والذهبي وابن حجر والشمس السخاوى والشمس بن طولون وغيرهم . واستبعاد ابن الأثير استمكار نسبهم وهم مجرد ، وله أوهام معدودة ، وابن خلدون منحرف عن أهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم فينشرح صدره لعمه تلك الخنازى إلى الذين ينتمون إلى فاطمة عليها السلام كما يقول ابن حجر وغيره ، ولكن هذا اتهم فظيع ولعل هذا من أغلاطه المعروفة بدون أن يحمل بين ضلوعه مثل هذا الخلد السكين ، ويرى القرىزى بالأنحياز إليهم لظنه أنه منحدر النسب منهم كما ذكره السخاوى فى ترجمته ، ولا مانع من أن يكون هؤلاء الثلاثة غلطوا فى رأى وكلم لهم من أغلاط ليس هذا موضع شرحها ، ولا يتصور أن يكون

جمهور أهل العلم غلطوا وأصيب هذا الشاذ أو ذاك الشاذ . قال أبو شامة الحافظ :
 في أزهار الروضتين ، في أخبار الدونتين : « ولم يكونوا فاطميين ، وإنما كانوا ينسبون
 إلى عبيد - وكان اسمه سعيداً - وكان يهودياً حداثاً بسلمية » - بجمع في الشام -
 وقال ابن كثير في البداية والنهاية (١٢ - ٢٦٧) : « وكان أول من ملك منهم
 النمسي وكان من سلمية حداثاً ، وكان يهودياً فدخل بلاد المغرب ، وتسمى بعبيد الله
 وأدعى أنه شريف علوي فاطمي ، وقال عن نفسه إنه المهدي » . وعن فقيه
 العبيديين يعقوب بن كلس يقول ابن عساكر في تاريخ دمشق : « كان يهودياً من
 أهل بغداد ، خبيثاً ذا مكر ، وله حيل ودهاء ، وفيه فطنة وذكاء » - إلى أن ذكر
 كيف أسلم طمناً في الوزارة - وعن فقيهم الآخر النعمان القيرواني يقول الذهبي
 في تاريخ الإسلام الكبير : « وتصانيفه تدل على زندقته وانسلاخه من الدين ،
 أو أنه منافق نافق القوم ، كما ورد أن مغربياً جاء إليه فقال : قد عزم الخادم على
 الدخول في الدعوة - يعني دعوة ملاحدة الإسماعيلية - فقال ما يحملك على ذلك ؟
 قال : الذي حمل سيدنا . قال : يا ولدي ! نحن أدخلنا في هواهم حلواهم ، فأنت
 لماذا تدخل ؟ » . وفي العبر للحافظ الذهبي وشذرات الذهب لابن العماد
 (٣ - ٤٧) : « النعمان بن محمد بن منصور القيرواني القاضي أبو حنيفة الشيعي
 ظاهراً ، الزنديق باطناً ، قاضى قضاء الدولة العبيدية ، صنف كتاب ابتداء الدعوة
 وكتبا في فقه الشيعة وكتباً كثيرة تدل على انسلاخه من الدين ، يبدل فيها معنى
 القرآن ويحرفها مات بمصر (سنة ٣٦٣ هـ) في رجب ، وولي بعده ابنه » وقال
 ابن كثير في تاريخه (١١ - ٢٨٤) : « وقد سلم المعز - باني القاهرة - أبا بكر
 النابلسي العابد المشهور ليهودي ليسلخه فجعل يسلخه وهو يقرأ القرآن
 قال اليهودي : فأخذتني رقة عليه ، فلما بلغت تلقاء قلبه طمئنته بالسكين فأت ،
 رحمه الله فكان يقال له الشهيد ، وإليه ينسب بنو الشهيد من أهل نابلس إلى
 اليوم ، ولم تزل فيهم بقايا خير » .

فيعلم من ذلك أن سدا دولة العبيديين ولحقها ، اليهودية نسبا ونحلة ، ولحق
بهم في أواخر أيامهم موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي فلقى منهم كل تكريم
لكن لم تطل أيام هنائه بهم حيث انطوت صحتهم على يد بطل الإسلام صلاح
الدين الأيوبي رحمه الله . بيد أن موسى بن ميمون تمكن من الاحتفاظ بمنزله في
عهد صلاح الدين وأبنائه بفضل القاضي الفاضل وتقديره لحذقه في الطب حتى حماه
من حاول التمهيد للفتك به بادعاء « أنه كان أسلم بالأندلس ثم تهود بمصر » ،
قائله : « ما صح إسلامه هناك لأنه كان مكرها » . وقال ابن كثير في تاريخه
(١٢ - ٢٦٢) : « كانوا من أغنى الخلفاء وأجبرهم وأظلمهم ، وأنجس الملوك سيرة
وأخبثهم سريرة » . وقد ألف أبو شامة الحافظ فيهم كتابه (كشف ما كان عليه
بنو عبيد من الكفر والكذب والمكر والكيده) كما ألف قبله القاضي أبو بكر
الباقلاني (كشف الأسرار وهتك الأستار) في الرد على كتاب (البلاغ الأعظم
والناموس الأكبر) لبعض قضاة العبيديين بمصر ، وكان الباقلاني يقول عنهم :
« هم قوم يظهرون الرفض ، ويبطنون الكفر المحض » ، والذين ينوهون بهم من
غير نظر إلى الحقائق هم الذين يسمون في إحياء ذكرى أمثال المتنبي وأبي العلاء
كأنهم يرمون بذلك إلى التنويه بالإلحاد والملحدين ، والله في خلقه شؤنون .
ومن اليهود الذين لهم فن في التاريخ أبو عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني
المعاصر للمنصور العباسي ، وإليه تنسب طائفة العيسوية من اليهود . كان يقول :
إن محمداً صلى الله عليه وسلم نبي مرسل لكن إلى العرب خاصة ، وكان يريد
بذلك إفساد ما بين العرب وغيرهم ليحصل عرى الإخاء الإسلامي بين المسلمين
ويقضي على الإسلام ، مع أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كافة الناس بشيراً
ونذيراً بنص القرآن الحكيم ، والله سبحانه يقول : « إنما نؤمنون إخوة »

و « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، وفي الحديث الشريف « إن ربكم واحد وأبائكم واحد فلا فضل لعربي على عجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى » ، وفي صحيح البخارى بسنده إلى عمر رضى الله عنه أنه قال : « أبو بكر سيدنا أعتق سيدنا - يعنى بلالاً » وبعد قول الله وقول رسول الله وقول مثل عمر رضى الله عنه لا ينخدع بمكر ذلك اليهودى إلا من انطمست بصيرته ، وتاه فى مهامه الجاهلية الأولى . فنسأل الله الصون .

ولكثير من اليهود فى البلاد الإسلامية براعة فى الطب والفلسفة ، ولثلاثة منهم أعمال خاصة تهم المشتغلين بشؤون الإسلام فنلفت إليهم الأنظار ، وهم ابن ملكا ، وموسى بن ميمون ، وابن كونه : فالأخير هو عز الدولة سعد بن منصور البغدادى المتوفى سنة ٦٨٣ هـ ، ملحد صريح ألف (تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث) تعرض فيه للنسبة محاولاً أن يقضى على الأديان الثلاثة ، قائلاً : (على وعلى أعدائى) لكن قضى على نفسه من غير أن يقضى على الأديان ، حيث ناز الناس عليه ببغداد وهموا بقتله إلا أنه وجد من يهربه فى صندوق إلى الحلة فأقام عند ابنه هناك أياماً ثم أدركه الموت جامعاً بين الخسرانين كما يعلم مما ذكره المؤرخ الكبير عبد الرزاق القوطى فى (ص ٤٤١) من كتابه « الحوادث الجامعة فى المائة السابعة » .

ومن صريدى هذا الملحد فى آخر الزمن جميل الزهاوى - سبحانه من يخرج الميت من الحى - وكان يفتخر بكتاب لابن كونه محفوظ عنده ، وكذا الرصافى المعروف . وقد رد على كتاب ابن كونه ، الإمام الاصولى الفقيه النظار مظفر الدين أحمد بن على بن تغلب الساعاتى البغدادى المتوفى سنة ٦٩٤ هـ بكتاب سماه (الدر المنصود فى الرد على فيلسوف اليهود) ، ولابن كونه عدة مؤلفات فى

المنطق والفلسفة ، منها شرح التلويحات للشهاب السهروردي المقتول .
وأما ابن ملكا فهو مؤلف (المعتبر) و (التعير) أبو البركات هبة الله بن ملكا
البغدادي المتوفى سنة ٤٥٧ هـ عن ثلاث وتسعين سنة - ولا « على » في نسبه -
قضى معظم حياته وهو متظاهر يهوديته إلى أن قال فيه أبو القاسم علي بن أفلح
المبسي الشاعر :

لنا طبيب يهودي حماقته إذا تكلم تبدو فيه من فيه
يتبهو الكلب أعلى منه منزلة كأنه بعد لم يخرج من التيه
وكان يتمثل بها أبو الحسن بن التليذ الطبيب النصراني المنافس له ، وفيهما
يقول البديع الأسطرابي :

أبو الحسن الطبيب ومقتفيه أبو البركات في طرفي تقيض
فهذا بالتواضع في الثريا وهذا بالتكبر في الخضيض
ولما سمع ابن ملكا قول ابن أفلح فيه علم أنه لا ينال تبجيلا بالعممة التي
أغدقها عليه الملك السلجوقي إلا بالإسلام فأسلم في الظاهر ، والله أعلم بما في قلبه ،
وفي سبب إسلامه روايات ؛ قال الظهير البيهقي : لما أخذ ابن ملكا في مصاف
المسترشد بالله والسلطان مسعود (يعني سنة ٥٢٩ هـ) وقرب حينه أسلم في الحال
وكان من قبل يهوديا فنجبا من القتل ، وحسن إسلامه . وفي رواية الصفدي : أن
ابن ملكا دخل على الخليفة المستنجد فقام الحاضرون سوى قاضي القضاة ، فانه
لم يتم فقال : يا أمير المؤمنين إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكوني على غير
ملته ، فأنا أسلم ولا يفتقضي فأسلم اهـ لكن الخليفة الذي دخل عليه ابن ملكا
لا يمكن أن يكون المستنجد لتأخر توليه الخلافة عن وفاة ابن ملكا ، ويقول ابن
الزاغوني : إنه كان في صحبة السلطان محمود بيلاد الجبل ، وكانت زوجته الخاتون

يفت عنه سنجر — وكان لها مكرما محبا معظما — واتفق أن مرضت وماتت
تجزع جزعا شديدا ، ولما عاين ابو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه
من القتل إذ هو الطبيب فأسلم طلبا لسلامة نفسه اه والله أعلم . وقال أبو حيان في
البحر (٨ — ٣٥٧) : وأما صاحب المعتبر فهو يهودى أظهر إسلامه وهو منتحل
طريقة الفلاسفة اه . وقد أوتى ذكاه وحسن بيان مع مكر بالغ وشغب ملبس
يدس بهما في غضون كلامه ما ورثه من عقيدة التشبيه من نحلته الأصلية فيروج
تلبسه على من لم يؤت بصيرة نافذة تجلو الحقائق ، يتظاهر بالرد على الفلاسفة
في بعض مباحث المنطق والطبيعيات والإلهيات فيكون ذلك سببا لرواج شغبه
عند بعض محدثي الحشوية في تجويز حلول الحوادث في الله سبحانه ، وأين تغير
صفة العلم وصفة الإرادة الحقيقتين من تجدد تعلقهما الاعتبارى البحث ؟ فإن
الأول يوجب تغير الموصوف بخلاف الثاني ، ومما يقوله ابن ملكا في (المعتبر)
في (٣ — ٤٥) : « والتنزيه عن الإرادة الحادثة كالتنزيه عن الإرادة القديمة في
كونه محلا لها لكن لا وجه لهذا التنزيه » . وقال في (٣ — ٧٧) عند تحدته عن
تغير الإدراك بتغير المدركات : « وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان ، ونفيه
من طريق التنزيه والإجلال لا وجه له ، بل التنزيه من هذا التنزيه ، والإجلال
من هذا الإجلال أولى » . وأفاض في (٣ — ٨٣) في الرد على القائلين بوجوب
التنزيه عن تغير العلم ، لكن بنوع من التعمية تهيبا من الوسط الاسلامي الذي
يميش فيه ، مع أن حلول الحوادث في ذات الله محال عند المتكلمين والفلاسفة
في آن واحد ، بل بحلول الحوادث في العالم استدلوا على حدوث العالم ، فكيف
يستجاز ذلك في مبدع العالم ؟ ! جل جلاله ، وإن انخدع بكلام ابن ملكا ابن
تيمية في تلبسه وتسعينيته وسبعينيته ومنهاجه ومقوله بل وسع دائرة هذا التجويز

إلى حد قبول الاستقرار المسكاني والحركة والحد والمس والقعود والكلام بالحرف والصوت ونحوها من الأحداث في جانب الله جل شأنه مع خطورة ذلك عند أهل الحق - راجع أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (ص ٣٣٧) - وتوهم تغير علم الله بتغير المعلوم ناشئ من القياس على الشاهد ، لكن أتى يصح قياس المنزه عن الزمان والمكان والجسمية على الشاهد الجسماني الزماني المسكاني ؟

ونجدد علمنا بتجدد المعلوم المتغير ناشئ من النقص في علمنا في علمنا ماض ومستقبل لهذا فلا يمكننا علم الكل بمرة واحدة ، بخلاف علم الله جل جلالته لأن علمه ليس بارتسائي ولا حصولي بل حضوري وحداني يشمل المعلومات كلها على أطوارها جميعها بمرة واحدة ، ومما يقرب ذلك إلى الفهم الفرق المشهود بين باصرتنا وباصرة النملة حيث نرى الألوان المختلفة في أعلام عريضة متوازية في جدار مثلا بمرة واحدة بخلاف النملة فانها إذا وضعت على أي علم منها تعد نفسها تمشي في صحراء من السواد مثلا ثم في صحراء بيضاء وهكذا في باقي الألوان فإبصارها فيه ماض ومستقبل لضعفه ، بخلاف باصرتنا التي تدرك جميع تلك الألوان بمرة واحدة لكونها أقوى من باصرة النملة ، وذكر ذلك لمجرد تقريب المسألة إلى الفهم على مذاق أهل الحق ، وإلا فلا نسبة بين صفة العبد وصفة المعبود جل جلاله ، ولا يتسم المقام للأفاضة في خطورة تجوز حلول الحوادث في ذات الله ، ومن الظاهر أن من لا يرى حلول الحوادث في الجوهر دليل حدوثه لا يجد دليلا على حدوث العالم فيضطر إلى القول بقديم العالم المستلزم استلزاما أوليا استغناء العالم عن الصانع ، وهذا بمعنى نفي الصانع ، وأحدوثة الحدوث الذاتي مع عدم سبق القدم حديث خرافة ، ابتدع لتجيب فلسفة اليونان وللجمع بينها وبين حكمة القرآن ، وضرب المثل لذلك بحركة اليد وحركة المفتاح مغالطة لسبق وجود اليد سبقا زمانيا

على وجود حركتها الجامعة لحركة المفتح .

وأما موسى بن ميمون فمن أهل قرطبة ممن تخرج في الفلسفة على ابن طفيل محمد بن عبد الملك ، وابن رشد الحفيد محمد بن أحمد ، وقد تطابقت كلمات عبد اللطيف البغدادي في (الاعتبار) وجل الدين القفطي في (أخبار الحكماء) وابن أبي أصيبعة في (طبقات الأطباء) وأبي الفرج اللطفي في (مختصر الدول) وأبي حيان الأندلسي في (البحر المحيط) والصلاح الصفدي في (الوافي) والمقرئ في (الخطوط) على أن موسى بن ميمون اليهودي كان أسلم بالأندلس عند ما خير بعض ملوك المغرب اليهود بين الإسلام والجللاء من مملكته ، ثم رحل إلى الشرق ، وأقام بمصر مظهراً للدين اليهودي ، ومات على ذلك سنة ٦٠٠ هـ أو خمس وستائة بها ، ويرى أناس من الغربيين أنه لم يسلم أصلاً بل اختار الجللاء على الإسلام يريدون بذلك إبرازه بمظهر البطولة في التمسك بيهوديته رغم كل اضطهاد . لهم في ذلك ملاحظات تخالف النصوص في التواريخ ، وليس هذا المقام مما يتسع لبسط الكلام فيه .

قال أبو حيان في (٧ - ٤٧٢) من البحر المحيط عن موسى بن ميمون الأندلسي : « رئيس اليهود في زمانه بمصر ، وكان هذا اليهودي قد أظهر الإسلام . . . ورحل من الأندلس . . . فلما قدم مصر - وكان ذلك في دولة العبيديين ، وهم لا يتقيدون بشريعة - رجع إلى اليهودية ، وأخبر أنه كان مكرهاً على الإسلام فقبل منه ذلك ، وصنف لهم تصانيف ، منها كتاب (دلالة الحائرين) ، وإنما استفاد ما استفاد من مخالطة علماء الأندلس ، وتودده لهم ، والرياسة إلى الآن بمصر لليهود ، في كل من كان من ذريته ا هـ . ومن مؤلفاته « السراج شرح المشناه » وقال الدكتور اسرائيل ولفنسون في كتابه عن موسى بن ميمون (ص ٤٣) :

« وكان جامع المشنا (يهودا هنامي) ^(١) الذي كان زعيم الطوائف اليهودية
بفلسطين من سنة ١٦٠ م لسنة ٢١٠ » .

وقال المقرئ في (٤ - ٣٦٧) من الخطط : « وبعد وضع هذا المشنا بنحو
خمين سنة قام طائفة من اليهود يقل لهم (السنهدرين) - ومعنى ذلك الأكابر -
وتصرفوا في تفسير هذا المشنا برأيهم ، وعملوا عليه كتابا اسمه (التلمود) أخفوا
فيه كثيراً مما كان في ذلك المشنا ، وزادوا فيه أحكاماً من رأيهم ، وصاروا منذ
وضع هذا التلمود الذي كتبوه بأيديهم وضمنوه ما هو من رأيهم ينسبون ما فيه إلى
الله تعالى ، ولذلك ذمهم الله في القرآن الكريم بقوله (فويل للذين يكتبون
الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم
مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) . وهذا التلمود له نسختان ^(٢) مختلفتان
في الأحكام ، والميل إلى اليوم على هذا التلمود عند فرقة الربانيين بخلاف
القرائين فانهم لا يعتقدون العمل بما في هذا التلمود ، فلما قدم عنان رأس الجالوت
إلى العراق (سنة ١٣٦ هـ) أنكر على اليهود عملهم بهذا التلمود ، وزعم أن الذي
بيده هو الحق لأنه كتب من النسخ التي كتبت من مشنا موسى عليه السلام الذي
بخطه ١١ ، والطائفة الربانيون ومن وافقهم لا يقولون من التوراة التي بأيديهم إلا على
ما في هذا التلمود ، وما خالف ما في التلمود لا يعيرون به ، ولا يقولون عليه ، كما
أخبر تعالى إذ يقول حكاية عنهم : (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم
مقتدون) ومن اطلع على ما بأيديهم وما عندهم من التوراة تبين له أنهم ليسوا

(١) يقال إن موسى بن ميمون سليل يهودا هذا فيكون موسى بن ميمون
عريقاً في اليهودية (ز) .

(٢) يعني الأورشليمية والبابلية ، وعلى البابلية تعويل الربانيين كما سيأتي (ز) .

على شيء وأنهم إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس . ولذلك لما نبتغ فيهم موسى بن ميمون القرطبي عولوا على رأيه ، وعملوا بما في كتاب (الدلالة) وغيره من كتبه ، وهم على رأيه إلى زمننا هـ .

يريد أنه لو كان عندهم نصوص متوارثة يعول عليها ، ولم تتلاعب الأيدي بكتبهم إثر أحداث اجتاحتهم وكتبهم ما تمكن أحد منهم في زمن متأخر من إحداث آراء جديدة ينصاع لها الشعب الاسرائيلي .

وقال جمال الدين القنطري في (ص ٢١٠) من أخبار الحكماء في ترجمة موسى ابن ميمون : « كان عالماً بشريعة اليهود وأسرارها ، وصنف شرحاً للتلمود الذي هو شرح التوراة وتفسيرها هـ . وإعنا شرح بعض أسفار التلمود ، وله السراج شرح المشنا ، وثنية التوراة ، والكتاب الأخير أدى إلى انقلاب اجتماعي بين اليهود ، وفي (ص ٢٩) من (الكنز المصود في قواعد التلمود) : « أخذاربيون تعاليمهم ومبادئهم عن الفريسيين الذين كانوا متسلطين على الشعب أيام المسيح يحضونه على اتباع ظواهر شريعة موسى ويحفظون لأنفسهم تفسير التقاليد المتصلة إليهم ، وبعد المسيح بمائة وخمسين سنة خاف أحد الخاخامات ... أن تلمب أيدي الضباع بهذه التعاليم فجمعها في كتاب سماه المشنا ... وقد زيد في القرون التالية على كتاب المشنا الأصلي شروحات أخرى صار تأليفها في مدارس فلسطين وبابل ثم علق علماء اليهود على المشنا حواشي كثيرة ... دعوها باسم (غامارة) فالمشنا المشروحة على هذه الصورة مع الغامارة كونت التلمود ، فكلمة التلمود معناها كتاب تعليم ديانة وآداب اليهود ، وهذه الشروحات مأخوذة عن مصدرين أصليين . أحدهما المسمى بتلمود أورشلين - وهو الذي كان موجوداً في فلسطين سنة ٢٣٠ م ، وثانيهما تلمود بابل - وهو الذي كان موجوداً فيها سنة

٥٩٠ م بعد المسيح ... وتلمود يابل هو المتداول بين اليهود وهو المراد عنه الإطلاق ١ هـ .

وجاء في المجلد الثالث عشر من مجلة الهلال لسنة ١٣٢٢ هـ المرافقة لسنة ١٩٠٥ م (ج ٥ ص ٣٠٣) ما نصه : « وقد طبعت النسخة البابلية من التلمود سنة ١٥٢٠ م في البندقية كاملة في ١٢ مجلداً ضخماً ، وهي أضبط الطبقات وأتقنها ، وتسمى طبعة بومبرج ... وأما الإروشيليمية فقد طبعت مرتين الأولى في بومبرج سنة ١٥٢٢ م والثانية في كراكو سنة ١٦٠٩ م » ^(١) .

وأما التوراة فهي عندهم خمسة أسفار : التكوين ، والخروج ، واللاويين ، والعدد ، والثنية ، ولها ثلاث نسخ : نسخة السبعين للرومانيين ، ونسخة القرائين ونسخة السامرة ، وهي متخالفة لا تقر طائفة منهم بنسختي الطائفتين الأخريين ، ولا تقر طائفة القرائين خاصة باليهود أصلاً ، وقد لقي اليهود اضطهاداً شديداً دهوراً ، وسبياً وتخريباً فقدوا بها كتبهم الأصلية ، فاقطعت حلة ما بأيديهم من الكتب بموسى عليه السلام ، كما يشهد بذلك التاريخ ، بل في الكتب نفسها ما يبرأ منه أنبياء الله تعالى من أخلاقيات مكشوفة ، ففي سفر التكوين ليس مقابل ما ينفذه العلم الصحيح والعقل السليم فضلاً عن أن يثبت عن موسى عليه السلام وفيه خلق الله آدم على صورته وشبهه - وحاش لله أن يثبت أنبياءه شبيهاً له ، وكلمة (وشبهه) فاطمة كل احتمال للأويل المجامع للنزبه فتكون من الحجج الناهضة في ثبوت التحريف في التوراة ، وفي هذا السفر أيضاً مصارعة يعقوب عليه السلام

(١) أما ما طبع في مدينة امستردام في سنة ١٦٤٤ م ، وفي سلازاج سنة ١٧٦٩ م ، وفي فارسوفيا سنة ١٨٦٣ م ، وفي مدينة براج سنة ١٨٣٩ م فكلها مشطورة (ناقصة) كما في الكنز المرصود (ص ٣١) (ز) .

لله سبحانه ، جل إله العالمين من أن يصارعه أحد ، وكم في أسفار اليهود من مظاهر
 يتصورون ظهور الله فيها . وما هذا إلا اعتقاد بحلول الله سبحانه في بعض مخلوقاته ،
 وسكوت الأسفار عن البعث والجنة والنار سكوت عن أخص ما يدعو إلى اعتقاده
 رسل الله تعالى ، جل إله العالمين أن يركب الغمامة . وهو موجود في سفر التثنية ،
 وفيه أيضاً ذكر وفاة موسى عليه السلام ودفنه في الجواء في أرض مواب مقابل
 بيت فغور ، وأنه لم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم . وهذا من أجلى الحجج
 على أن مدون تلك الأسفار إنما دونها في زمن متأخر جداً عن وفاة سيدنا موسى
 عليه السلام بحيث نسوا معالم قبره ولم يكن أحد يعرف قبره ، ومثل هذا الجهل
 من أتباعه لا يتصور وقوعه إلا بعد مآت من السنين من وفاته ، وقد ألفت كتب
 خاصة في تبين وجوه الأخطاء في كتبهم مما ينادى ببرادة الله سبحانه منها فتستفي
 بها عن سرد نماذج من تلك الأخطاء هنا ، وفي سفر دانيال : « رأيت قديم
 الآباء قاعداً على كرسي ، أبيض الرأس واللحية ، وحوله الأملاك » ولذا كان رأس
 جالوت يقول : « إن معبوده شيخ أشمط » كما في (٥ - ٤) من كتاب البسمة
 والتاريخ لمطهر بن طاهر المقدسي ، والتلود يعد واجب الاتباع عند الربانيين
 وفيه : « إن تكسير جبهة خالتهن من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع » حاش
 لله من الصور والمساحات ، والحدود والنهايات ، وفيه أيضاً : « إن في رأس خالتهن
 تاجاً فيه ألف قنطار من ذهب ، وفي أصبعه خاتم تضي منه الشمس والكواكب »
 كما في (١ - ٢٢١) من الفصل لابن حزم ، وفيه أيضاً : « إن من شتم الله تعالى
 وشتم الأنبياء يؤدب ، ومن شتم الأحبار يموت أى يقتل » . ومثله في (ص ٣٢)
 من (الكنز المرصود) ، وفيه كثير مما في التلود مما تقشع بذكره الأبدان ضربنا
 عن ذكرها صفحاً اكتفاء بما سبق ، وبعد أن ألمنا بما في كتبهم من صنوف
 التشبيه والتخريف ووجوه المناقضات للحقائق وأنواع الضلالات المكشوفة

نتعجب من أن يكون من يكون بمنزلة موسى بن ميمون في عقله وفلسفته واتساع أفق تفكيره شارحاً لليهودهم ومفسراً لمشناهم ومدوناً لشريعتهم وداعياً إليها لكن من لم يجعل الله له نوراً فإله من نور ، بيد أن اتصال موسى بن ميمون بأمثال ابن طفيل وابن رشد الحفيد أبعد عن القول بالتجسيم ، وجعله يسعى في ترويح اعتقاد التنزيه في يهوديته ، مع وجود نصوص في كتبهم المعتمدة بينهم ، تقضى بالتجسيم الصريح ، وذلك بأن يدعى أن الأنبياء إذا بعثوا في بيئات متوغلة في الوثنيات لا يصارحونهم بالتنزيه مخافة أن يعرضوا عن الدعوة للمرة بل يجارونهم في ذلك ليتمكنوا من غرس الفضائل في نفوسهم حتى يقلعوا عن تلك السفاسف بأنفسهم شيئاً فشيئاً ، وهذا تجويز منه للكذب في حق الأنبياء عليهم السلام كذبا صريحا فيما لا مجال لتأويله في لغة التخاطب فحاشاهم من ذلك بل تلك النصوص الصريحة في التجسيم وسائر وجوه التخريف من أدلة وجود التحريف بكثرة في كتبهم ، وموسى بن ميمون يعد مهنبا لأحكام دينهم العملية ، ومدوناً لها على أسلوب يدعو إلى استساغتها عند جماهيرهم ، بدون أن يتعرض لتلك الحماقات إلا بالتأويل تقريباً لها إلى ما تلقاه من فلاسفة الإسلام من المبادئ .

وأما كتابه (دلالة الحائرين - من بني قومه اليهود - قد ألفه باللغة العربية وبالخط العبري في ثلاثة أجزاء ، وكان بتأليفه هذا يتوجس خيفة من اليهود ، والمسلمين في آن واحد ، لأنه ألف كتابه هذا مناوئاً لكثير من الآراء المتوارثة بين اليهود ، جماعلا دين اليهود خاضعاً لمبادئ أرسطو ، ومبادئ فلاسفة الإسلام التي تلقاها من أمثال ابن طفيل وابن رشد الحفيد وارتضاها لنفسه ، مع حملات قاسية وجهها إلى فرق المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة حسبما استلهمه من يهوديته فجعل كتابه هذا عربى اللغة ، عبرى الخط ، ليكون اطلاع من لا يأمن جانبهم عليه ببطء ، لأنه قل بين اليهود من يعرف العربية في زمنه إلا وهو من مريديه) (٢ - ٢)

فيستسيغ آراءه ، وقل أيضا بين علماء المسلمين من يلم بالخط العبري في بلاده إلا وله سهم في الفلسفة فيقتسع صدره لشتى الآراء ، فلا تكون تورة من يشور عليه من الطائفتين باندطاع بل على عمل ، لكن الغريب أنه لقي مناوأة شديدة من أهل دينه في حين أن علماء المسلمين لم يهتموا بالرد على كتابه مع أن حملاته في كتابه على فرق المسلمين كانت شديدة ، ولعل ذلك التساهل منهم معه آتى من جهة سعيه الخيث في انتشال اليهود من ورطة التجسيم المتوارث بينهم فوجدوا في عمله هذا تخفيف الشر في جانب اليهود فكان هذا شفيعا له عندهم وتعرضه لفرق المسلمين لم يبالوا به لسكونه سهل الرد ، على أن كتابه هذا لم يطبع إلى اليوم بالخط العربي ، ومونك لما طبعه في باريس سنة (١٨٦٦ م) إنما طبعه بالخط العبري واللغة العبرية على وضعه الأصلي .

والجزء الأول من الكتاب في نحو سبعين فصلا ، في غاية التناسب والتناسق ترتيباً وتدرجاً في الرأي ، وإن كان في مطاوي تلك الفصول آراء مردودة ؛ يبحث في هذا الجزء عن ذات الله سبحانه ، ومعرفته ، وتعريف توحيده ، عن طريق المنطق والعقل ، وتأويل ما يقتنافي وذلك من نصوص في كتب اليهود غير مبال أن يكون تأويله بعيداً عن لغة التخاطب ، مادام موافقاً للمبادئ الفلسفية عنده ، مع إظهار ماله من الملاحظات ، والانتقادات ، ووجوه الفرق في نظره بين العقلية اليونانية ، والإسلامية ، واليهودية ، ويجادل في مفتتح كتابه ، الذين يصفون الله بالأوصاف المادية مجادلة عنيفة ، تحملهم على الاعتراف بالتنزيه ، وهو يدعى أن وصف الله عز وجل بالسوالب والتنزيهات هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح - في نظره - ويقول إن وصفه تعالى بالإيجابيات ، فيه خطر جسيم ، قد يؤدي إلى التجسيم ، وإن الإنسان يقع في غلطة جوهرية إذا أراد أن

يطبق ما يرى في المادة ، عليه سبحانه وتعالى ، وإنه ليس هناك شبه بينه تعالى وبين مخلوقاته أصلاً ، في شيء من الأشياء . لا وجوده مثل وجودها ، ولا حياته شبه حياة الحي منها ، ولا علمه شبه علم من له علم فيها ، ولذلك كان نفي التجسيم والشبه والانفعالات عنه تعالى مما ينبغي التصريح به ، لأنه لا توحيد إلا بنفي الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضاً منقسم قابل للتجزئة ، ثم أقام النكير على أصحاب التأمم باعتبار أنها متوارثة من الوثنيين ، ثم أشار إلى وجوه الفرق بين توحيد متكلمي المسلمين ، وتوحيد اليهود ، وناقش الفرق الإسلامية من أشعرية ومعتزلة وغيرهما مناقشة حادة لم تنته في نهاية الجزء الأول بل يرجع إليها في مناسبات شتى في الجزئين الثاني والثالث ، كما يقول الدكتور إسرائيل ولفنسون في كتابه عن موسى بن ميمون - وهو أجاد تلخيص مباحث الأجزاء الثلاثة لدلالة الحائر بن فيرجع إلى كتابه من يريد المزيد في ذلك - ، يأخذ على المتكلمين إباءهم ، إطلاق العلة الأولى على الله تعالى ، دون إطلاق الفاعل عليه سبحانه ، هرباً من القول بقديم العالم ، ويعد ذلك من عدم الفرق منهم بين ما بالفعل وبين ما بالقوة مدعياً أنه ليس القول بالقدم مقتضى إطلاق العلة بالمعنى الثاني بل هو مقتضى إطلاقها بالمعنى الأول فيكون الإشكال مشترك الوجود بين العلة والفاعل على الإطلاق الأول دون الإطلاق الثاني ، وهو لا يعبأ بعدم ورود إطلاق العلة عليه تعالى في الشرع بخلاف الفاعل ، لكن تراهم يوافق المتكلمين في نفي القول بقديم العالم مع مخالفته لهم في أن القول بقدمه يستلزم القول بنفي الصانع جل جلاله ، والواقع أن القول بقديم العالم - بمعنى أنه غير مسبوق بالعدم ، يستلزم استغناء العالم عن الصانع ، ويقول : أما اعتقاد القدم على الوجه الذي يراه أرسطو أنه على جهة الزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلاً ، ولا يخرج شيء عن معتاده ، فإنه هدم للشريعة بأصلها وتكذيب لكل معجزة ضرورة ، وتعطيل

لكل ما رغبت فيه الشريعة أو خفت منه ، ألهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل الباطنية في الاسلام ، فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان - وبهذا ينكشف الغطاء عن نفاة المعجزات من أبناء هذا العصر المتظاهرين بالاسلام - ، ويعيب المصنف الأشاعرة والمعتزلة بأن آراءهم مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان المناوئين للفلاسفة - مثل يحيى النحوى وابن عدى - لما يترتب على ذلك من بناء الكلام على أسس غير رصينة - في نظره - فيستضعف قولهم إن العالم محدث لتلك المقدمات ، فإذا ثبت أنه محدث ثبت أن له صانعاً أخذته ، ثم استدلالهم على أن ذلك الصانع واحد ، ثم إثباتهم بكونه واحداً أنه ليس بجسم ، زاعماً أن قدم العالم أو حدوثه لم يصل إلى مرتبة الثبوت ببرهان قطعي ، فكيف تتخذ هذه المسألة مقدمة يبنى عليها وجود الإله ؟ ومرتئياً أن الوجه الصحيح لإثبات وجود الله سبحانه ، ووحدايته ، ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة ثم يقول :

وبعد أن نتأكد من صحة هذه المطالب - من غير التفات إلى البت بالحكم في العالم هل هو قديم أو محدث - يحق لنا الرجوع إلى البحث في قدم العالم أو حدوثه ، ونقول فيهما كل ما يمكن الاحتجاج به ، ثم يقول : فإن كنت ممن يقنع بمقال المتكلمون ، ويعتمد صحة البرهان بحدوث العالم فيأحبذا ، وإن لم يتبرهن عندك ذلك بل أخذت كونه حادثاً عن الأنبياء تقليداً فلا ضير . ثم تناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين بالنقد في أربعة فصول ، ومن أمثلة ذلك أنه قال : « قال المتكلمون لو كان الله جسماً لكان متناهيًا ، وهذا صحيح - ولو كان متناهيًا لكان له قدر معلوم ، وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضاً صحيح - قالوا : وكل مقدار وشكل يجوز أن يكون الله أعظم من ذلك المقدار ، أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك

الشكل من حيث هو جسم ، فتخصيصه بمقدار ما ، وشكل ما ، يحتاج إلى مخصص
لسكن الشكل على فرض وجوده في الله يكون واجبا غير محتمل للزيادة والنقص -
فيكون قولهم هذا منقوضاً في أول خطوة في نظره - لكن ما من مدع لقدم جسم
من الأجسام إلا وله على هذا أن يدعى وجوب مقداره الخاص ليسلم له قدمه ،
وليس قدم الأجسام من مذهبه ، كما أن استنتاج المدعى من الدعوى المجردة
ليس من مناهج أهل النظر في شيء ، مع ظهور أن المقدار الخاص كم متصل طارىء
على الجسم ، تعالى الله أن يكون محلاً للأعراض ، ومع ظهور هذا توهم صاحب
الدلالة فحاول نقض دليل المتكلمين بهذا الكلام المتداعى ، وإن كان عنده
براهين أخرى تثبت تنزيه الله عن الجسمية ، فيستغرب من الشيخ الحراني
إمهاله لتلك البراهين المسرودة في دلاله الحائرين في تنزيه الباري عن الجسمية -
مع اطلاعه عليها - وأخذ بتلك المحاولة الساقطة في معقوله عند رده على السيف
الأمدي قوله باستحالة تحديد الله بجهة لاحتياج ذلك إلى مخصص كما هنا على
طبق ما صنع في أخذه عن ابن ملكا ما انفرد به عن النظار من تجويز حلول
الحوادث في الله تعالى الله عما يقول المجسمة والمشبهة علواً كبيراً .

وأما الجزء الثاني من الكتاب ففي نحو ثمانية وأربعين فصلاً ، يبرهن فيها
على وجود الله ووحدانيته ، وعلى أنه ليس بجسم ولا قوة في جسم ، ويبحث فيها
عن جركة الأفلاك - على منزع القدماء - وماهية الملائكة ، وقدم العالم أو
جدوته ، وما قاله الفلاسفة فيه ، وأقوالهم في انتقاد أرسطو وأفلاطون وغيرهما
في ذلك ، ثم يبحث عن النبوة ، وماهيتها ، ودرجاتها ، ويعرّفها عند أهل الأديان
المتباعدة ، وعند الفلاسفة ، ويشغل هذا البحث بقية فصول الجزء الثاني ، وفي
هذا الجزء عرض ستة وعشرين مقدمة في تنزيه الله جل جلاله .

وأما الجزء الثالث ففي نحو خمسة وأربعين فصلاً ؛ يشرح فيها المؤلف رؤيا حزقيال ، والمعاني الغامضة في سفره وباقي أسفار اليهود ، ثم ينتقل إلى البحث في الشر ، وفيما يقع من الكوارث على المخلوقات ، وقول الفلاسفة في ذلك ، وقول شريعة موسى في هذه المشا كل ، وصلاح النفس ، وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات في أسفار اليهود ، وفي نهاية الكتاب إسداء نصيح لمن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية .

وقد استرسل في هذا الجزء في تأويل النصوص في كتب اليهود ، بما يخضعها لفلسفته ، سعيّاً وراء أنتشال طائفته من مناقضة الحقائق ، لكن الإيصاد في التأويل بما لا تفره لغة التخاطب لا يكون إلا محض هذيان لا يغطي ما في كتبهم من التعريفات المكشوفة كما سبق ، إلا أن بعض الشر أهون من بعض .

وأحق ما في الكتاب من البحوث بالعناية ، وأجدرها بالتمحيص ، وأجداها ، نعماً هي تلك المقدمات الخمس والعشرون المدونة في الجزء الثاني منه للتدليل على وجود الله ووحدايته وأنه ليس جسماً ولا قوة في جسم ، وبين أيدينا كتاب في شرح تلك المقدمات منسوخ سنة ٨٦٧٧ منقول عن نسخة منقولة عن خط مؤلفه ؛ وهو الحكيم البارع الرئيس أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي من رجال منتصف القرن السابع الهجري ، من طبقة الآخذين عن قطب الدين المصري [أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي الأصل ؛ نزع إلى مصر وأقام بها مدة فعرف بالمصري انتقل إلى بلاد العجم ولازم الفخر الرازي حتى أصبح من أشهر تلامذته علماً بالمقولات وألف كتباً كثيرة في الطب والحكمة ؛ منها شرح كليات القانون وشرح معالم الرازي قتله المغول بنيسابور لما استولوا عليها سنة ٦١٨ هـ

فيكون شارح المقدمات معاصراً للنصير الطومى - أحد أصحاب القطب المصرى - أيام كانت (نبريز) عاصمة آل هلاكو ومجمع فلاسفة اليهود المتظاهرين بالاسلام ، وكتب الرجال شحيحة بتراجم رجال هذه الطبقة من أهل العلم فى الشرق ؛ لمصادفة هذه الطبقة لزمان اكتساح المغول لبلاد الشرق ؛ وهذا الكتاب فى شرح خمس وعشرين مقدمة من تلك المقدمات الست والعشرين ، وهى مأخوذة من نظريات أرسطو والمشائين وفلاسفة الإسلام ، وهى مقدمات مبرهنة ، تفيد أن الله ليس بجسم ولا قوة فى جسم بعد أن تثبت وجود الله سبحانه وتوحيده جل جلاله ، فتهدى إلى تحقيق معرفة الحكمة العليا ، والمقصد الأقصى ، ولا شك فى شىء من تلك المقدمات - فى نظر المصنف - وإن ناقشه الشارح فى بعضها ، وشرح تلك المقدمات الذى بين أيدينا أجلى دليل على براعة هذا الشارح فى العلوم الفلسفية حيث قام بإيضاح تلك المقدمات أحسن إيضاح مبرهنات عليها ، ومناقشاً للمصنف فى مواضع تجب مناقشته فيها ، مناقشة خبير بما هنالك ، وليس الخبير كالمعاينة ، ولو كان القائمون بالاحتفاء بموسى بن ميمون قبل سنين ظفروا بهذا الشرح القيم لقاموا بنشره إذ ذاك بكل اغتباط ، لكن أصبح فخر نشر هذا الشرح من حظ الأستاذ الشاب النشيط السيد محمد نجيب الخانجى حفظه الله وزاده توفيقاً ، فانه عزم على طبعه إحياء لهذا التراث الثمين حيث ورث السعى فى نشر الكتب القيمة من والده فقيد العلم صديقنا المغفور له السيد محمد أمين الخانجى رحمه الله ، فطلب إلى أن أعمل للكتاب مقدمة بعد مقابلته بالأصل ، فقامت بإنجاز هذا الطلب ، ذا كراً فى الصلب الصواب فى نظرى ، مع الإشارة فى الهوامش إلى ما رأيته فى عداد الخطأ فى الأصل ليقارن القارئ الكريم بين الاثنين ويرى رأيه فيهما ، ومن الله التوفيق والتسديد ما

محمد زاهر الكوثرى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأحد الذي لم يزل وجوده ، الواحد الذي لا يتناهى جوده ، له القدرة الأزلية التي يحكم بها على عالم الجبروت ، والحكمة الأولية التي بها ينظم عالم الملك والمليكوت ، خضعت لقهر قبضه أعناق الكائنات ، وخشعت لهيبة جلاله ماهيات الممكنات ، تجلى بنوره على الأنفس الطاهرة والعقول الزاكية فنورها ، وقذف نار الشوق في هويات الفلسكيات فدورها^(١) ، فالنفوس السافلة الأرضية في اكتناه معرفته حائرة^(٢) ، والعقول العالية السماوية في الوصول إلى رتبة أتمار أمره وإرادته دائرة ، وكل مستعد فهو مستمد من إمداده ، وكل كامل فمكمل هو بعد إعداده ، هو مبدئ العلل ، ومنشئ الحركات الأول ، منه البدء وإليه الرجعى ، فى الآخرة والأولى ، تبارك الله رب العالمين ، وصلواته وخيراته على المصطفين لرسالته أصحاب الأسفار ، وعلى آلهم وأصحابهم الأخيار .

(١) وفى الاصل بعض انطاس بانفصال « ف » من « د » مع تأكل رأس القاء
فصار مثل (ذل) واتصال آخر « ر » ب « ها » وزيادة سنة قبل « و » من قبل
بعض من ملك الكتاب حتى أصبح مثل (ذل لونها) ، والصواب « فدورها »
بمعنى جعلها تدور كما أثبتناه هنا (ز) .

(٢) وفى الاصل « حائدة » ، والصواب (حائرة) كما ذكرناه (ز) .

قال أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي^(١) : هذا هو الجزء الذي رتب فيه (هكذا) الشيخ الرئيس العالم الأوحده ، الفاضل الكامل ، أبو عمران^(٢) موسى بن عبيد الله الإسرائيلي القرطبي من الكتاب الذي نحن في شرحه وإيضاحه ، وهو الكتاب الموسوم بـ (دلالة الحائرين) للطرق^(٣) السلوكية الهادية إلى تحقيق معرفة أشرف أجزاء الحكمة العليا ، والفلسفة الأولى ، وهي الغاية القصوى ، والمقصد الأقصى منها ، التي إذا وصلت النفس الإنسانية إليها ، صار جوهر نفسه شبيهاً بالجواهر الملكية ، وروحه قريباً في المنزلة من الأرواح الفلكية ، كما سيأتيك في متن هذا الكتاب تصحيحه إن شاء الله تعالى . فابتدأ به^(٤) وقال :

«المقدمات المحتاج إليها في اثبات وجود الإله تعالى وفي البرهان على كونه لاجسم ، ولا قوة في جسم ، وأنه جل اسمه واحد : خمس وعشرون مقدمة كلها مبرهنة لا شك في شيء منها ، قد أتى أرسطو ومن بعده من المشائين على برهان كل واحدة منها ، ومقدمة واحدة نسلمها لهم تسليماً لأن بذلك تتبرهن

(١) هكذا في الأصل القديم الذي بأيدينا ، المخطوط سنة ٦٧٧ هـ وعليه نعول أقدم هذا الأصل ، وإن وقع في الطبقات الغربية باسم « أبي بكر محمد بن محمد التبريزي » (ز) . (٢) وفي الأصل « أبي عمران موسى بن عبيد الله » والصواب « أبو » كما هو ظاهر ، ووقع في خط ابن البيطار وغيره ذكره باسم « موسى بن عبد الله » لكن المعروف أن اسم أبيه (ميمون) فيكون عبيد الله أو عبد الله بالمعنى الإضافي لأنه اسم لأبيه أو لنفسه (ز) . (٣) وفي الأصل « الطرق » والصواب إزاق الألف باللام كما فعلنا (ز) . (٤) أي بتحقيق تلك المعرفة (ز) .

مطالبنا - كما سآبين ، وتلك المقدمة هي قدم ^(١) العالم .

(الشرح) : اعلم أن هذا الكلام إشارة إلى بيان أمرين أحدهما المسائل المقصودة بالقصد الأولى ^(٢) ، وهي المقاصد ، وثانيهما ^(٣) الأبحاث المسهلة للوصول الى تلك المقاصد ؛ وهي انقدمات ، اما المقاصد فقد جعلها ثلاث مسائل ، إحداها إثبات وجود الإله تعالى ، وثانيتهما ^(٤) إثبات أنه ليس بجسم ، ولا قوة في جسم ، وثالثتها كونه واحداً ، فلنلخص الدعوى في هذه المسائل فنقول :

أما المسألة الأولى فالقصد منها إثبات موجود هو واجب الوجود لذاته ؛ لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، بل كل موجود فهو فائض عن وجوده بوسط أو بغير وسط ، وليس وجوده لغيره ، بل كل موجود فهو له حتى يكون هو الغاية المطلقة للوجودات كلها ، وهو المكمل لغيره ، المبلغ لكل موجود الى غايته ، ويتبع هذا أن يكون كل موجود مشتاقا إليه بالطبع ، إذ هو المظهر لوجوده ، المعطى له الكمال والبقاء ، وهذا شرح اسم الله تعالى .

-
- (١) والقول بقدم العالم مما تنبذه الأديان السماوية مطلقا سواء اعتبر ذلك القدم ذاتيا أو زمانيا إذ لا تتصور المعية في الوجود بين العلة والمعلول إلا فيما لوجوده مبدأ كالشمس وضوئها ، وحركة اليد وحركة المفتاح فقول الفخر الرازي في المطالب العالية ليس في الكتب السماوية ما ينافي قدم العالم بالمعنى الذي أراده الفلاسفة هفوة باردة مبنية على استساعة القدم الزمانى في العالم كما هو رأى فلوطين لا أفلاطون ، والقول بقدم العالم مطلقا هو صريح قول أرسطو بدون برهان ولا شبه برهان ، وبهذا الأديان لهذا الرأى أظهر من الشمس ولذا جرى موسى بن ميمون على تسليم قدم العالم جدليا فقط في فصول من كتابه (ز) . (٢) وفي الأصل «الأول» (ز) . (٣) وفي الأصل « وثانيها » وهو سهو مكشوف (ز) . (٤) وفي الأصل « وثالثها » (ز) .

وأما المسألة الثانية فالمقصود منها بيان أنه تعالى ليس بجسم ، ولا قوة في جسم
فشرح لفظة الجسم والقوة ، أما الجسم فهو عبارة في اصطلاحهم عن الجوهر
المتحيز ، أي الذي يمكن أن يشار إليه أنه ههنا بالحس ، وتم بذاته لا بتبعية غيره
ويمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، وهي الأقطار الثلاثة
أعني الطول والعرض والعمق ، وأما القوة فهي لفظة مشتركة بين القوة الفعلية ،
والقوة الانفعالية . أما القوة الفعلية فهي عبارة عما يكون مبدأ التغير من آخر في آخر
من حيث إنه آخر ، ومعناه أن الشيء الحال في الجسم إذا صدر منه أثر في جسم
آخر يقال لذلك الشيء إنه قوة مثل الحرارة الحاصلة في الجسم ، فانها إذا صادفت
جسماً آخر مهياً لقبول السخونة سخنته فيقال إنها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر
عنها ، وهي - أعني القوة - قد تكون عرضاً في الموضوع ، وقد تكون صورة
في الهيولى ، والفرق بينهما أن العرض يكون متقوماً بمجمله الذي هو الموضوع ،
والحل مقوماً له ، والصورة بالمعكس من ذلك ، أي تكون الصورة مقومة للحل الذي
هو الهيولى والحل متقوماً بها ، فالصورة من الجواهر ، لا من الأعراض ، واسم
القوة يجمعها جميعاً ، فمثل القوة التي تكون عرضاً : الحرارة والبرودة ، ومثل القوة
التي تكون صورة : الصورة النارية ، والهوائية ، والمائية ، والأرضية ، وكالصورة
الفلكية وهي التي يقال لها الصور النوعية ، إذ بها تتنوع^(١) الكائنات ، بعد
الاشتراك في كونها أجساماً ، وأما القوة الانفعالية فهي عبارة عن الصفة التي بها
يصير الشيء قابلاً لشيء آخر ، كما يقال للرطوبة أو اليابوسة^(٢) إنها قوة انفعالية
لأنها تجعل الجسم بحيث يتغير عن الدافع إما بالسهولة كالرطوبة أو باليسر كاليبوسة
فالمراد بقوله : إنه ليس بجسم ، ولا قوة في جسم هو أنه تعالى ليس موجوداً بالصفة

(١) وفي الاصل ينبوع (ز) . (٢) وفي الاصل « واليبوسة » (ز) .

التي وصفناها^(١) في معنى الجسم والقوة فهو منزّه عن أن يكون في الجهة والحيز ،
أو حالا فيما يكون في الجهة والحيز .

وأما المسألة الثالثة فالمقصود منها بيان أنه تعالى واحد . واعلم أن لفظة الواحد
لها معان^(٢) كثيرة ، إلا أنا نريد منها في هذا الموضع ثلاثة^(٣) فالأول (أ) : أنه
تعالى واحد بمعنى أن ذاته غير قابلة للقسمة إذ ليس له أجزاء تجتمع فتقوم بها
ذاته ؛ لا أجزاء كمية ، ولا أجزاء معنوية ، سواء كانت كالمادة والصورة ، أو
كالجنس والفصل ، وبالجملة على وجه يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل^(٤)
شكل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر ، والثاني (ب) : أنه تعالى واحد
في نوعه أي ليست حقيقته حاصلة لغيره ، والثالث (ج) : أنه تعالى واحد في
وجوب الوجود أي ليس في الوجود موجود آخر غيره ، يكون واجبا لذاته ، بل
ليس^(٥) ولا يمكن أن يكون موجود آخر في رتبة وجوده ، وهي^(٥) رتبة الواجبية ،
فالواجب لذاته هو لا غير ، فكل ما سواه فهو ممكن لذاته فهذا شرح مجرد الدعوى
في هذه المسائل ، وسيأتي تحقيقها ، والبرهان عليها إن شاء الله .

أما المقدمات الخمس والعشرون فهي الوسائل إلى تحقيق هذه المطالب
وسنأتي^(٦) على شرحها مبرهنة فانه صادر^(٧) عليها صاحب الكتاب مهملة ، إذ
لم يكن غرضه ذلك^(٨) ، بل كان غرضه ما ذكره في هذا الكتاب كما سيأتي ، وأما

(١) وفي الأصل وصفناه . (ز) . (٢) وفي الأصل معاني (ز) . (٣) وفي الأصل
ثلاث (ز) . (٤) وفي الأصل « يدل على كل واحد منها على شيء » والصواب حذف
« على » الأول (ز) . (٥) وفي الأصل « الرتبة الوجبية » والصواب « رتبة الواجبية (ز)
(٦) وفي الأصل وسيأتي (ز) . (٧) يعني أورد صاحب الكتاب تلك الوسائل
بدون ذكر أدلة تنتجها (ز) . (٨) أي الإبراه عليها لاتفاق النظار على ثبوتها (ذ) .

المقدمة السادسة والعشرون - وهى أزلية العالم - فقد سلمها لهم على سبيل الوضع (والتنازل) لا على سبيل اعتقاد حقيقتها ليظهر البرهان على وجود الإله وصفاته تعالى ، وإن وضعنا العالم قديماً فإن كثيراً من الناس يظنون القول بقدم العالم يناقئ صحة هذه المطالب الثلاثة ، وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا على أننا نبين أن القول بقدم العالم قول باطل ، وأنه لا برهان لأرسطو عليه ، ومن ظن من أتباعه وشارحي كتبه^(١) أن الوجوه التى ذكرها هى براهين فهو مخطئ إما جهلاً بشرائط البرهان أو تركاً لرعاية تلك الشرائط لحسن ظنه بأرسطو (واهما) أن كل ما يقوله أو يمتقده فهو برهانى ، وليس كذلك ، فإن أرسطو هو الذى علمنا^(٢) فى المنطق شرائط البرهان ، ونحن نرى تلك الشرائط ، مقبوضة فى الوجوه التى ذكرها فى إثبات قدم العالم ، كما سيأتى بعد إن شاء الله تعالى .

« المقدمة الأولى أن وجود عظم ما ، لا نهاية له محال » .

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة قد اتفق على صحتها المحققون ، وأكثر علماء الملة الإلهية ، والمخالفون فيها طوائف منفصل مذاهبتهم وشبههم فيها مع حلها ، وقبل ذلك فلا بد من تلخيص الدعوى فى هذه المسألة ثم إقامة البرهان عليها فنقول : إن قولنا للشيء إنه لا نهاية له يقال على وجهين :

أحدهما على سبيل السلب ، والثانى على سبيل العدول ، أما الوجه الأول

(١) من أمثال ابن رشد الحفيد (ز) .

(٢) وفى الاصل « تعلمنا » وعلى هذا يزداد لفظ منه وما هنا أقعد وأصوب (ز) :

فهو أن لا يكون للشيء المعنى الذى يلحقه النهاية - وذلك المعنى هو الكمية -
ويسلب عنه النهاية التى هى خاصتها ، لوجوب سلب الخاصة عما يسلب عنه
ذو الخاصة ، كما يقال : النقطة لا نهاية لها ، وذات البارى والعقل^١ والنفس لا نهاية
لها ، لأن هذه الأشياء لا كمية لها ، والنهاية إنما هى انقطاع كمية الشيء ، فاذن
مالا كم له فلا انقطاع له فلا نهاية له .

وأما المدول فهو أن يكون للشيء كمية لكن تنفى عنه النهاية ، وهو أيضاً
على وجهين : أحدهما أن يكون من شأنه أن يعرض له نهاية ، لكنها غير موجودة
بالفعل مثل الدائرة ، فانها ذات كمية وليس لها نهاية ، لست أعنى به أن سطح
الدائرة غير محدود بحد هو المحيط ، بل إنما أعنى به المحيط نفسه فانه ليس فيه
نقطة بالفعل ينتهى عندها الخط المستدير الذى هو محيط الدائرة بل هو متصل
لا فصل فيه ولا حد لكنه من شأنه أن يفرض فيه نقطة تكون تلك النقطة
حداً ونهاية له .

وثانيهما^(١) أن يكون شيء له كمية ، ويكون من شأنه نوعه وطبيعته أن
يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له نهاية مثل الخط الغير
المتناهى - لو كان^(٢) - فانه لا يجوز أن يكون خط واحد بالعدد موضوعاً^(٣) للتناهى
ولعدم التناهى ، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية فى الجملة ، إنما الشك
فى الخط الغير المتناهى ، فهذا المعنى هو الذى يريد أن يبحث عنه فى هذه المقدمة ،
والمعنى من كون الخط أو البعد غير متناه^(٤) هو أى شيء أخذ ، وأى أمثال

(١) وفى الأصل « وثانيها » والصواب هو ما أثبتناه (ز) . (٢) وفى الأصل

« أو كان » (ز) . (٣) وفى الأصل « موضوع » (ز) .

(٤) وفى الأصل « متناهى » فى تلك المواضع (ز) .

أخذت لذلك الشيء منه ، يوجد^(١) شيء خارج عنه من غير تكرير .
إذا عرفت هذا فاعلم أن البراهين المعتبرة التي وصلت إلينا من قبلنا ، واعتمدوا
عليها في إثبات هذه المقدمة ثلاثة ، أحدها يقال له برهان التطبيق ، والثاني يقال
له برهان الموازنة ، والثالث يقال له البرهان^(٢) السلى .

أما برهان التطبيق فهو هذا : لو كان بعد ممتد إلى غير النهاية في خلاء ،
أو ملاء - إن كان - لكان لنا أن نفرض فيه خطا يخرج من مبدأ هو نقطة (ا)
في ذلك البعد الغير المتناهي ، ويذهب إلى غير النهاية ، ولنسمه خط (ا . ب) ،
ولنفرض نقطة أخرى في هذا الخط بعد نقطة (ا) بمقدار ذراع ، وهي نقطة (ج)
فصل ههنا خطان أحدهما خط (ا . ب) وهو من جانب (ا) متناه^(٣) ، ومن
جانب (ب) غير متناه^(٣) ، والثاني خط (ج . ب) وهو أيضا من جانب (ج)
متناه^(٣) ، ومن جانب (ب) غير متناه^(٣) ، فإذا فرضنا في الوم تطبيق أحدهما
على الآخر من الجانبين المتناهيين - ومعنى هذا التطبيق أن يقابل في الوم الجزء
الأول من خط (ا . ب) من جانب (ا) بالجزء الأول من خط (ج . ب) من
جانب (ج) والجزء الثاني بالجزء الثاني ، والثالث بالثالث هكذا إلى غير النهاية -
فهل يذهبان متقابلين إلى مالا نهاية له من غير انقطاع أو ينقطع أحدهما ، والأول
محال ، وإلا لكان الناقص مثل الزائد ، إذ كان خط (ا . ب) زائداً على خط
(ج . ب) بخط (ا . ج) فيتمين الثاني ، ومعلوم أن المنقطع يكون هو الخط
الناقص فيكون متناهياً ، والزائد إنما زاد عليه بمقدار متناه^(٣) ، وهو قدر ذراع
فيكون هو أيضاً متناهياً فيكون الخط المفروض متناهياً من جانب (ب)

(١) وفي الاصل « يؤخذ » ز . (٢) وفي الاصل « برهان السلى » والصواب

« البرهان السلى » (ز) . (٣) وفي الاصل « متناهى » بالياء في تلك المواضع (ز) .

وقد فرضناه غير متناه ^(١) ، وهذا محال ، فقد لزم من وضع بعد ممتد إلى غير النهاية محال ، فيكون ممتنعا محالاً ، فشكل عظم فهو متناه محدود ، وذلك هو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن هذا البرهان لا يتم إلا بالتطبيق الذي ذكرتموه ، وهو لا يتم إلا بأن يفرض أحد الخطين طولاً لينطبق على الخط الآخر لكن حركة الخط الغير المتناهي محال أعني الحركة الطولية ، سواء كانت عن الجانب الأيسر المتناهي ، أو إليه . أما عنه ^(٢) فلا أنه عند الحركة لا بد من فراغ يحصل من الجانب الغير المتناهي إذ لو لم يحصل لكان بعد مشغولاً بالخط فيكون الخط باقياً على حاله غير متحرك ، وقد فرضناه متحركاً ، وهذا خلف ، وإذا حصل فراغ من الجانب الغير المتناهي فذلك الخط منقطع متناه ، وقد فرضناه غير متناه هذا خلف . وأما حركته إليه فلزوم الفراغ ظاهر إذ الشيء إنما يتحرك إلى جانب يكون فارغاً عنه فيشغله بأن يتحرك إليه ، وإذا كان فارغاً عنه خالياً ، كان الخط منقطعاً دونه فكان متناهما ، وقد فرضناه غير متناه ، هذا خلف ، فحركة الخط الغير المتناهي طولاً محال فاذن التطبيق إنما يصح في الخطوط التي تكون متناهية فتكون صحة مقدمة البرهان موقوفة على صحة المطلوب فلا بد من أخذ المطلوب في البرهان ، وهو مصادرة على المطلوب الأول فيلزم الدور ، وهو محال كما ثبت في المنطق إفساده ، إذ لو حصل لنا صحة المطلوب قبل تنم البرهان لما احتجنا في تصحيحه إلى البرهان ، فيلزم الدور أيضاً وهو محال .

(١) وفي الأصل «متناهي» بالياء (ز) . (٢) يعني أما استحالة حركة الخط الغير المتناهي عن الجانب الأيسر المتناهي (ز) .

(وحله) أنه لا حاجة بنا في هذا التطبيق إلى حركة الخط في الخارج بل التطبيق يحصل على الوجه الذى ذكرناه في متن البرهان ^(١) ، وهو أن نفرض في الوهم مقابلة كل جزء من أحدهما لجزء من الآخر من الجانب المتناهى ، وليس في الفرض الوهمى محال ، ثم يقع عليه تأسيس البرهان كما قلنا إنه إن حصلت هذه المقابلات دائما إلى غير نهاية كان الناقص مثل الزائد ، هذا محال ، أو ينقطع الناقص من الجانب الآخر فيكون متناهيا ، وزيادة الزائد بقدر ^(٢) متناه فيكون الكل متناهيا ، ويتم البرهان كما ذكرناه والله أعلم .

وأما برهان ^(٣) الموازاة :

فصورته أنا نفرض في البعد الغير المتناهى خطاً غير متناه ، وهو خط (ا . ب) ونفرض كرة خرج من مركزها موازيا للخط الغير المتناهى وهو خط (ج . د) مثل هذا ^(٤) ، فإذا تحركت الكرة حتى زال خط (ج . د) من موازاة (ا . ب) إلى مسامتته فلا بد أن يحدث في خط (ا . ب) نقطة هي أولى النقط التى تقع عليها ^(٥) المسامتات ، ذلك في الخط الغير المتناهى محال ، لأنه لا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، والمسامنة مع النقط الفوقانية قبل المسامنة مع النقط التحتانية لأننا إذا وصلنا خط (ج . د) إلى خط (ا . ب) فالزاوية التى تحدث مع النقط الفوقانية تكون أحدا مما يحدث مع النقط التحتانية ، وهو ظاهر . فمن المحال أن

(١) كما سيأتى (ز ١) وفى الأصل « قدر » وصوابه « بقدر » (ز) .

(٣) ويسمى برهان المسامنة أيضا كما فى شرح عيون الحكمة للفخر الرازى لأخذ المسامنة فى البرهان ، ومنهم من يسمى برهان الموازاة لقسم من برهان المسامنة ، ولا مشاحة فى الاصطلاح راجع (تحرير ابراهيم) لعبد الحى السكونى (ز) (٤) ولم يرسم مثال فى الأصل والمثال ظاهر (ز) (٥) وفى الأصل « عليه » (ز) .

تكون نقطة هي أولى نقط المسامات لكنها واجبة عند زوال الخط من الموازاة إلى المسامنة ، وهذا جمع بين النقيضين ، لكن كل ما وضعناه في انقدمات من فرض السكرة وحركتها وخروج خط متناه من مركزها موازيا للخط الآخر صحته ^(١) معلومة بالضرورة إلا وضع الخط الغير المتناهي ، فهو المألوم للأمر المحال فيكون محالاً فشكل عظيم ومقدار يجب أن يكون متناهيًا وهو المطلوب.

(وعليه شك قوى) لم يذكر المتأخرون وهو :

أن يقال لم قلتم أن السكرة إذا تحركت حتى زال الخط من الموازاة إلى المسامنة ، فلا بد أن يحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هو أولى نقط المسامات؟ وذلك أن المسامنة بينهما إنما تحدث بالحركة ، والحركة منقسمة أبداً بالقوة فيكون محل المسامنة في الخط الغير المتناهي مع طرف الخط المتناهي المتحرك بحركة السكرة منقسماً أبداً بالقوة فلا يمكن فرض نقطة من نقط المسامنة إلا ويمكن فرض نقطة أخرى قبلها ، إذ كل جزء من أجزاء الخط — متناهيًا كان ذلك الخط أو غير متناه — يمكن أن يفرض فيه نقط بنير نهاية متشافة ولا متتالية ، بل يجب أن يكون بين كل اثنتين من تلك النقط خط ، وذلك بناء على نفى الجزء وخصوصاً أن هذا البرهان مبني على أصله على نفى الجزء ^(٢) ، وهو ظاهر للناسم في ، فالخاتمة أن المسامنة إنما تحصل بالحركة ، وهي قابلة للقسم ، بنير نهاية بالقوة ، فكذلك ما سامتها من الخط ، فلا يمكن فرض نقطة هي أولى نقط المسامنة فيه .

(١) وفي الأصل « صحبة » (ز) . (٢) لكن إثبات الجزء دليله على ، بل لا دليل يسلم من النقوض في نفى الجزء ، فلا شك فضلاً عن أن يكون قويا وعلى فرض وجود الشك فالجواب هو جوابه (ز) .

جوابه :

هو أن الدائرة التي ترسم بحركة الخط في الكرة المفروضة على قسمين ،
أخضعها قوس المسامنة ، وهي القوس التي تلي خط (ا . ب) الغير المنتهى والآخر :
قوس الانحراف ، وهي القوس الأخرى ، ولا شك أن جميع النقط المفروضة في
قوس الانحراف هي نقط الانحراف ، فالنقطة التي هي طرف قوس المسامنة
— إذ هي نقطة في المسامنة — يجب أن تكون من جملة نقط المسامنة لأن كل
نقطة في هذه القوس هي نقطة المسامنة ، فإذا انطبق خط (ج . د) على هذه
النقطة أعنى طرف قوس المسامنة ، وقع له المسامنة مع نقطة في خط (ا . ب)
الغير المنتهى ، وتكون تلك النقطة أولى نقط المسامات إذ ليس قبلها من قوس
للمسامنة شيء لكونها طرفها ، وحينئذ يتم البرهان كما حكيناه ، وكأن غرض
للتقدمين في إيراد هذا البرهان بفرض الدائرة لا بمجرد فرض الخطين هو التنبيه^(١)
على حل الشك المذكور ، والمتأخرون أسقطوا اعتبار الدائرة فيه ، وظنوا أنها زائدة
فيه فبنوه على مجرد فرض الخطين ، وفي فرض الدائرة فائدة حل^(٢) الشبهة
المذكورة . هنا غاية ما عندي في تقرير هذا البرهان ، والله أعلم .

ولقائل أن يقول إن النقطة التي هي طرف قوس المسامنة هي بعينها طرف
قوس الانحراف لاتصال القوسين ، فهي الحد المشترك بين القوسين ، وإذا كان
كذلك كانت النقطة التي إذا انطبق طرف الخط عليها كان موازيا للخط الآخر
لامساها ولا منحرفا هي هذه النقطة لا غير ، لأن سائر النقط إما نقط الانحراف
وإما نقط المسامنة فليست نقطة الموازية إلا هذه النقطة لكونها مشتركة بين

(١) وفي الأصل « التنبيه » (ز) . (٢) وفي الأصل « مثل » (ز)

قوسى الانحراف والمسامنة فيكون الخط عند وقوع طرفه على هذه النقطة موازياً للخط الآخر ، لا مسامتا^(١) فهذا إشكال لم يأت (لى) حله ، فمن قدر على حله تم له البرهان . نسأل الله تعالى أن يهدينا .

ولنشرع الآن فى بيان البرهان السلى فنقول :

لو كانت الأبعاد غير متناهية أمكننا أن نفرض امتدادين خرجا من مبدأ واحد كساقى مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا : إن البعد إن كان ذراعا كان الثانى ذراعا أيضا ، ويزيد الثالث على الثانى بهذا القدر أيضا ، وكذا الرابع على الثالث ، فيكون هذا القدر محفوظا فى ذلك التزايد ، وينذهبان إلى غير النهاية مع التزايد المذكور فيكون كل بعد فوقانى بينهما مشتملا على جميع الأبعاد التى تحته ، فيمكن أن يوجد بعد واحد يكون مشتملا على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية لأنه إن لم يكن ممكنا أن يوجد الأبعاد الغير المتناهية فى بعد واحد لكان الذى يمكن أن يوجد فى بعد واحد إنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية وعند ذلك يجب أن ينقطع الامتدادان^(٢) ، إذ لو وجد بعد ذلك لأمكن أن يكون^(٣) أبعاد توجد فى بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون^(٤) أكثر من ذلك ، وهو تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف لكن بقاء الامتدادين متباعدين على ذلك النمط من التزايد إلى غير النهاية ممكن بالضرورة فوجب أن يوجد حيثئذ بعد واحد بينهما ، مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية فيكون ذلك البعد أيضا غير متناه مع كونه محصوراً بين

(١) وفى الأصل « ولا مسامتا » (ز) (٢) وفى الأصل « الامتدادين » (ز)

(٣) وفى الأصل « أن يوجد » (ز) . (٤) « أن يكون » سقط من الأصل (ز)

الحاصرين : هذا محال . فثبت أن كل عظم فانه يجب أن يكون متناهيا
وهو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن البعد الذي ذكرتموه أنه مشتمل على جميع
الأبعاد الغير المتناهية على الوضع الذي أسسموه^(١) يفنى أن يكون آخر الأبعاد ،
وإلا لم يكن مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية ، وإذا كان آخر الأبعاد كان
الامتدادان منقطعين عنده فكانا منتهيين عنده فإذا لا تصح تلك المقدمة ،
وهي ثبوت كون بعد واحد مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية إلا بوضع
الامتدادين متناهيين^(٢) وهذا هو المطلوب من ذلك البرهان فيلزم أن تكون صحة
البرهان متوقفة على صحة المطلوب وهو محال .

أجابوا عنه بأن هذا لا يضرنا لأننا نورد البرهان على هذا الوجه فنقول إن
القول بكون الامتدادين غير متناهيين يوجب القول بكونهما غير متناهيين فيكون
القول بكونهما غير متناهيين باطلا ، وإنما قلنا ذلك^(٣) لأنه إما أن يكون
هناك بعد واحد مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية أو لا يكون ، فان
كان فهو آخر الأبعاد فيكون الامتدادان منقطعين عنده فيكونان متناهيين ، وإن
لم يكن هناك بعد على الصفة المذكورة فحينئذ تكون الأبعاد التي يمكن أن توجد في
بعد واحد أبعادا متناهية محدودة ، وعند ذلك الحد ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجدا
بعد ذلك لأمكن أن يوجد عدد آخر في بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون^(٤)
أكثر من ذلك وهو الأبعاد المحدودة عند ذلك الحد ، هذا خلف فوجب انقطاع
الامتدادين عند ذلك الحد فيكونان متناهيين فقد لزم القول بكونهما متناهيين
على تقدير كونهما غير متناهيين ، وهو محال .

(١) وفي الأصل «استموه» (ز) . (٢) وفي الأصل «المتناهيين» (ز) (٣) وفي
الأصل إقحام «وذلك» بعد ذلك (ز) . (٤) «أن يكون» ساقط من الأصل (ز) .

واعلم أن القسم الثاني من هذه العبارة مشترك بينها وبين العبارة الأولى .
وعليه منع قوى ، وهو أن يقال ما المراد ؟ من قولكم : إن لم يكن ممكناً أن توجد
الأبعاد الغير المنتهية في بعد واحد بينهما ، كان الذي يمكن أن يوجد في بعد واحد
وإنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المنتهية ، إن كان الأبعاد به أبعاداً^(١) محدودة
معينة وهو الظاهر من قولهم لإلزامهم بأنه حينئذ يجب أن ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجد
[الامتدادان] بعد ذلك لأمكن أن توجد أبعاد^(٢) في بعد واحد أكثر مما لا يمكن
[أن تكون] ^(٣) أكثر من ذلك ، وهي تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف - وهو
ممنوع^(٤) لأنه لا يلزم من كذب تلك المقدمة صدق هذه لجواز أن يكون الصادق عند
كذبتها هو قولنا : الموجود في بعد واحد أبعاد محدودة دائماً لا على التعيين بل
كل واحد واحد من الأبعاد الموجودة بينهما مشتمل على أبعاد متناهية هي تحتها
لا إلى نهاية بحيث لا تنتهي إلى واحد لا يكون فوقه ما يشتمل على أعداد متناهية
حتى يقال : فيلزم انقطاع الامتدادين بل فوق كل واحد مشتمل على أعداد متناهية
واحد هذا شأنه لا إلى نهاية .

فهنا منع قوى ما رأيت منهم أحداً تيسر له دفعه ، ويمكن أن يجاب عنه
بأن يقال : إن لم يصدق قولنا مجموع الأبعاد الموجودة بينهما موجود في بعد واحد
لكان الصادق إما قولنا لا شيء من [تلك] الأبعاد موجود في واحد ، أو قولنا بعض
الأبعاد موجود في واحد معين دون الباقي ، أو قولنا : كل جملة من هذه الأبعاد

(١) وفي الأصل « أبعاد » (ز) (٢) هنا إقحام « توجد » في الأصل (ز) .

(٣) ما بين الأقواس في تلك المواضع مزيد لإزالة التعقيد في الأصل (ز) .

(٤) وفي الأصل « فهو » (ز)

موجودة في بعد واحد بحيث تكون الأمور المشتملة على تلك الجمل ، عدداً لا واحداً
فيكون شكل واحد من الأبعاد المشتملة على تلك الجمل مشتملاً على أبعاد متناهية
لا إلى نهاية ، وانحصاره في هذه الأقسام ظاهر^(١) ، لا تتكلف له بيانا .

أما القسم الأول فهو بين الفساد ، لما فرضوه في أصل البرهان ، والثاني : فاسد
لما ذكره . بقي الثالث ، فنقول : مجموع هذه الأبعاد الغير المتناهية إذا كان كل
جملة متناهية منه مشتملاً عليها لبعده واحد غير البعد الواحد الذي يكون جملة
أخرى متناهية مشتملاً عليها فهذه تلك الجمل المشتمل عليها حاصلة في تلك الأبعاد
المشتملة لكن الأبعاد المشتملة عدد له ترتيب يكون الفوقاني مشتملاً على الباقي
للفرض المذكور . فالأبعاد المشتملة يقوم مقامها واحد منها ، وهو الفوقاني فتكون
تلك الجمل المشتمل عليها حاصلة في تلك الأبعاد المشتملة وتلك الأبعاد المشتملة
حاصلة في واحد منها فيكون الكل حاصلاً في ذلك الواحد فيكون ذلك الواحد
مشتملاً على كل الأبعاد الغير المتناهية وحينئذ يتم البرهان ، فهذا هو الجواب من
المنع المذكور والله أعلم .

تخرج هذا البرهان على صورة أخرى : اعلم أن عند حل هذا البرهان
في أول أمرى سبق إلى ذهنى صورة على وجه آخر قبل أن أفهم ما ذكره ، فلما
تحقق عندى ما أورده وجدته دون ما سبق إلى ذهنى إذ لا يتسوجه على الأول
فلنذكره فانه لطيف جداً موصل إلى المطلوب من غير تطويل .

ووجه أنا فرض الامتدادين الخارجين عن المبدأ الواحد بحيث يتباعداً
على قدرهما دائماً ، مثلاً إذا نظرت إليهما [وهما] على قدر ذراع وجدت بينهما

(١) وفي الأصل « ظاهرة » بناء التأنيث ولا وجه لها (ز) . (٢) وفي الأصل

« مثل » (ز)

بعداً بقدر ذراع ، وعند كونهما ذراعين [وجدت بينهما]^(١) بعداً بقدر ذراعين وهكذا إلى غير النهاية ، ومن المعلوم بالضرورة انه لا امتناع في تباعدهما على هذا الوجه ، فاذا كان البعد بينهما دائماً على قدر الامتدادين ، والامتدادان موجودان بغير نهاية مع التباعد المذكور فينبغي بعد بغير نهاية مع كونه محصوراً بين الحاصرين وهذا محال ، فهذا هو البرهان الذي يعتمد عليه في صحة هذه المقدمة ، والحمد لله على ما هدانا من فضله وجوده الذي لا يتناهى حداً بغير نهاية .

وأما المثبتون للمقادير الغير المنتهية فهم طوائف ولهم إلى إثباتها بحسب أصولهم الفاسدة دواع ، بعضها مناسبة للآراء^(٢) الطبيعية ، وبعضها مناسبة^(٣) لآراء الفلاسفة الأولى مستندة إلى أصول منطقية ، وبعضها مأخوذة^(٤) بحسب غريزة القوة المستحكة في أول فطرة الإنسان ، وهي القوة الوهمية .

أما الطائفة الأولى فهم اعتقدوا بخلاء غير متناهي المقدار وأجزاء فيه غير متناهي العدد ، متحركة في ذلك الخلاء ، متصادمة ؛ كل حركة وصدمة مسبقة بحركة وصدمة لا إلى أول ، وقد يتفق لها أن تتصادم على وجه تجمّع وتنجانس فتحدث عوالم بغير نهاية ، واختلفوا .

فمنهم من قال إن تلك لأجزاء لا تنقسم أصلاً لا القسمة الاضافية ولا القسمة الانفكاكية ، إذ الانفكاكية عنده إنما تكون بتخلل الخلاء ولم يتخلل في نفس الأجزاء خلاء .

ومن هؤلاء من علل ذلك بأن الكون والفساد الغير المتناهي يحتاج إلى

(١) ما بين القوسين غير موجود بالأصل (ز) . (٢) وفي الأصل

«الآراء» (ز) (٣) وفي الأصل «مناسب» (ز) (٤) وفي الأصل «مأخوذ» (ز)

مادة غير متناهية ولم تفاصيل آخر لا يليق ذكره بهذا الموضع .
وأما الطائفة الثانية فهم قالوا بأن قولنا : العالم . مغاير لقولنا : هذا العالم .
لأن الثاني أمر جزئي مشخص ، والأول كلي قابل للحمل على كثيرين بحيث
تكون نسبته إلى جميع الجزئيات المنسوجة تحته بالسوية ولا يقتضى أن يكون
الموجود منه عدداً مخصوصاً محصوراً قليلاً أو كثيراً بل الكل ممكن بحسب
حقيقة هذا المفهوم ، فان امتنعت كثرة العوالم النير المتناهية فاما أن تمتنع لاهياتها
وقوازمها — وهما محالان لما ذكرنا أن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السوية من
غير اختصاص بمدد دون عدد ، أو لعارض مفارق فيجوز زواله فحينئذ يجوز أن
تحصل عوالم غير متناهية ، لأن الممكن في الأزليات واجب ، فوجب حصول
عوالم غير متناهية .

وأما الطائفة الأخيرة فهم حكموا على حسب ما شاهدوا بالخواص أن الشيء
إنما ينتهي بطرفه عند طرف شيء آخر ملاصق للشيء لا العدم الصرف ، كيف ونحن
نعلم بالضرورة أن ما يلي جهة الجنوب متميز عما يلي جانب الشمال وما يلي جانب
الغرب عما يلي جانب الشرق من فلك الأفلاك الذي جعلتموه العالم أو غيره من
الأجسام ، وتميز جانب عن جانب بالحسن والإشارة في العدم الصرف محال ،
ومن وقف على طرف العالم ومد يده خارج العالم أتفقد يده أو لا تفقد فان تفقدت
فلا شك أن متسع ذراع أكثر من متسع شبر فمتسع مقدار إما خلاء أو ملاء وإن لم
تتفقد وامتنع قتم شيء ظم يمنه عن النفوذ ، والمقاوم للجسم عن النفوذ أيضاً جسم
وهكذا ينبغي أن يكون كل مقدار منتهياً إلى مقدار لا إلى طرف . ولقد سمعت
من بعض فضلاء زماننا من شاخ في العلوم الفلسفية ، وخصوصاً الرياضيات منها ، أن
اللاتماهي في المقادير والأبعاد كأمر غريب في لفظة الإنسانية ، وأن المستبدلين على

خلافه يخالفون نصيحة الغريزة فهذا تفصيل المذاهب في إثبات الأبعاد الغير المتناهية على وجه الاختصار .

فنقول : لما صح لنا بالبرهان أن المقادير متناهية ، فقد ظهر فساد هذه المذاهب لسكنا فذكر بالتفصيل ما يدل على فسخ هذه الآراء ، فنقول للطائفة الأولى : أما الخلاء فسنثبت في هذا الكتاب عن قريب أن وجوده محال ، فضلا عن أن يكون غير متناه ، وكذا الجزء الذي لا ينقسم قسمة إضافية ، ولا انفكاكية ، وأما الأجزاء التي تقبل القسمة الإضافية دون الانفكاكية فمحال لأن تلك الأجزاء عند القائلين بها متشابهة الحقيقة غير مختلفة الحقيقة ، فإذا قسمنا تلك الأجزاء في الوهم بنصفين جاز بين نصفين كل واحد منهما من الانفكاك الراجع للاتصال الذي هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفين كل اثنين منها من الاتصال الراجع للانفكاك الذي هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفين كل واحد منها لأنها طبيعة واحدة لا اختلاف فيها ، وأما الكون والفساد الغير المتساوي فهو ممنوع ، ولئن وقمت المسامحة على ذلك ، ولكن لماذا نحتاج إلى مادة غير متناهية ؟ فإن الكون والفساد الغير المتناهي إنما يكون على ترادف الزمان فيجوز أن يترادف الكون والفساد الغير المتناهي على مادة واحدة معينة متناهية المقدار متناهية عدد الأجزاء .

وأما الطائفة الثانية فأخذهم ركيك إذ لا يلزم من أن يكون لمناهية بحسب الذهن صلاحية الحمل على كثرة متناهية أن يكون ذلك واقعا أو ممكنا الوقوع كأشخاص الإنسان وغيرهم ، وربما يكون الشيء ممكنا بحسب ذاته ولا يكون ممكنا بحسب غيره بل يكون ممتنعا .

وأما قوله : الممكن في الأزليات واجب ، فعلى تقدير المسامحة على أصول

هذه القاعدة فأنما يكون واجباً لا لذاته أن لو كان ممكناً بالإمكان الخاص. لكن لا يتوقف بعد الفاعل إلا على مجرد الإمكان حتى يكون فيضانه عنه واجباً فلم قلت إن هذه الصورة واقعة على أحد هذين القسمين ؟

وأما الطائفة الأخيرة فيقال لهم : قد ظهر بالأدلة العقلية كثير مما يخالف حاكم الحس كأجرام السكواكب إذ الحس يحكم عليها بصغر المقدار ، والعقل يدل على خلافه ، وأما تميز جانب عن جانب فهو واقع في هذا الجسم الموجود المحيط بحسنا وإشارتنا ، وعليهم بيان تناوله خارج العالم ، اللهم إلا بالفرض ، فبمعرفة أن هذا الفرض صادق ؟ فلهذه كاذب محال ، وأما عدم نفوذ اليد فليس لقيام مانع هو الجسم بل لا تنفاه الشرط الذي هو الحيز والمكان ، وأما صحة الغريزة فإن أراد بها غريزة الوهم الذي هو تابع في حكمه للحس فسلم ، لكن صحته غير واجبة ، لأنه ثبت في العلوم الرياضية بالبرهان كثير مما يكذبه الحس والوهم ، كما قلنا في أجرام السكواكب ، وكذا كثير من الأشكال الهندسية ، وإن أراد به غريزة العقل فممنوع ، لا بد له من بيان أن هذا الحكم صادر عن مجرد غريزة العقل دون تخليط الوهم التابع للحس ، بل هو بالعكس ، لأنه قد قام على خلافه البراهين العقلية التي ذكرناها ، وخصوصاً الأخير منها ، كما قامت الأشكال الهندسية على خلاف الوهم والحس ، فهذا آخر ما نتكلم فيه لتصحيح هذه المقدمة ، والله الهادي بنضله للصواب .

« المقدمة الثانية ، هي : أن وجود أجسام لانهاية لعدتها

محال ، وهو أن تكون موجودة معاً »

(الشرح) : اعلم أن المقصود من المقدمة الأولى إنما كان بيان تنهاى

الاجسام في المقدار ، والمقصود من هذه المقدمة بيان تناهيها في العدد ، (لأنه) لو كانت الاجسام غير متناهية في العدد لكانت غير متناهية في المقدار . برهانه أن فساد التالي يدل على فساد المقدم . بيان الشرطية أن كل جسم فله مقدار ما فاذا زدنا عليه جسما آخر كان مجموع مقداريهما أعظم مما كان قبل الزيادة ، وهكذا لو زدنا عليه جسما آخر ، لا إلى نهاية ، فيكون ازدياد عدد ذوات المقادير بعضها على بعض موجبا لازدياد المقدار ، فاذا كان العدد غير متناه وازدياد المقدار بحسبه فالمقدار أيضا غير متناه ضرورة ، لأن درجات الكبر في المقدار من لوازم مراتب الكثرة في العدد .

وأما بيان فساد التالي فقد سلف منا بيانه في المقدمة الأولى فوجب أن تكون الاجسام متناهية العدد ، كما أنها متناهية المقدار ، وهو المطلوب ، والله أعلم .

المقدمة الثالثة : هي أن وجود علل ومعلولات لا نهاية لعدتها محال ، ولو لم تكن ذوات عظم مثل أن يكون هذا العقل سببه عقل ثان وسبب الثاني ثالث ، وسبب الثالث رابع ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهذا أيضا بين الاستحالة .

(الشرح) : اعلم أن المعلوم اما واجب لذاته ، او ممتنع لذاته ، او ممكن لذاته ، والواجب لذاته هو الموجود الذي لا تكون ذاته قابلة للمدم أصلا مع قطع النظر عن غيره بل يكون ضروري الوجود لذاته ، والممتنع لذاته هو الذي لا يكون قابلا

للوجود أصلاً بل يكون ضرورى العدم لذاته ، والممكن لذاته هو الذى يقبل الوجود والعدم ، فلا يكون ضرورى العدم ولا ضرورى الوجود ، ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج الى علة توجده لأن الوجود ضرورى له ، والممتنع أيضاً لا ينسب الى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود ، والممتنع بأبى قبول الوجود ، فمن البين الواضح ان المحتاج الى علة توجده انما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، فلا يترجح الوجود على العدم ، ولا العدم على الوجود له ، إلا للوجود شيء آخر يترجح وجوده على عدمه ، وعند عدمه يبقى الممكن معدوماً ، فالشيء الذى يحصل من وجوده وجود شيء آخر متقوماً به ، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسبباً ، ويسمى ذلك الآخر معلولاً ومسبباً ، إذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذه المقدمة هو بيان تنهاى سلسلة العلل والمعلولات ، وانتهائها الى علة لا تكون معلولة أصلاً بل تكون واجبة الوجود لذاتها ، وصحة المقدمة الأولى والثانية لا تكون كافية في تصحيح هذه المقدمة لأن المعلوم من تينك المقدمتين انما هو تنهاى أمور لها وضع وحيز وهى الأجسام ، والعلل والمعلولات قد لا تكون أجساماً بل تكون موجودات مجردة عن المادة والجسمية غير متعلقة بها تسمى عقولاً كما سيأتى إثبات هذا النمط من الموجودات في هذا الكتاب ، ولا يلزم من تنهاى أمور ذوات وضع هى أجسام تنهاى أمور لا تكون كذلك ، وإن كان بعض البراهين التى قامت على تنهاى القسم الأول يمكن إقامة أيضاً في تنهاى القسم الثانى ، وهو برهان التطبيق دون الباقيين ولكن على القسم الثانى براهين مستقلة فلهذا جعل لهذا البحث مقدمة مستقلة بذاتها .

وقال : ينبغي أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصلة الى طرف يكون هو علة مطلقة ولا يكون معلولاً أصلاً ، بل يكون واجب الوجود لذاته ،

ان لم تكن تلك العلل والمعلولات أجساما ولا متعلقا بها ، بل تكون عتولا مفارقة
والدليل على صحة هذه المقدمة أن الموجود الذى يكون ممكنا لذاته معلولا ، فملته
إن كانت بهذه الصفة أيضا ، وكذا علة علة إلى غير النهاية فحينئذ يكون قد
حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية ، كل واحد منها ممكن معلول ، فذلك
المجموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا فعلة ذلك المجموع إما أن
سكون نفسه أو شيئا داخلا فيه أو شيئا خارجا منه ، والقسم الأول باطل لأن العلة
متقدمة على المعلول ، والشيء لا يتقدم على نفسه ، ولا على علة ، وإلا لكان
متقدما على نفسه وعلى علة وهو محال ، فلا يكون علة للمجموع لأن علة المجموع
تكون أولا علة لأجزائه ثم بواسطة أجزائه تكون علة للمجموع^(١) .

وأما القسم الثالث ، وهو أن يكون علة المجموع شيئا خارجا عن المجموع ،
مذلك الخارج لا يكون ممكنا معلولا لآنا قد جمعنا كل ما هو ممكن معلول فى تلك
السلسلة فإخارج عنها لا يكون ممكنا معلولا ، وإلا لكان داخلا فيها ، والموجود
الذى لا يكون ممكنا ، معلولا يكون واجبا لذاته فتكون سلسلة العلل منتهية عنده
: يكون طوقا لها ، ولا تكون تلك العلل غير متناهية بل تكون منتهية الى علة
على هي علة لما بعدها من العلل ، وذلك هو المطلوب ، فظهر بهذه المقدمات
لثلاث أن كل جملة تكون بين أفرادها ترتيب بالوضع كالأجسام ، أو ترتيب
بالطبع كالعلل والمعلولات فانه يجب أن تكون متناهية الأفراد محدودة الأجزاء .

(١) وأما القسم الثانى وهو ما تكون علة المجموع شيئا داخلا فيه فبطلانه ظاهر
من بطلان القسم الأول لأن جزء الشيء لو كان علة له لازم تقدم الشيء على نفسه
وهو محال ، وبطلان القسم الثالث ساقط من الأصل (ز) .

واما ما لا يكون مجموعا ولا يكون لافراده ترتيب بالوضع أو ترتيب بالطبع
إما أنه ليس له مجموع كالحركات ، إذ اجزاء الحركات لا تجتمع بعضها مع بعض
حتى يحصل منها مجموع أو أنه كان له مجموع لكن لا يكون بين أفراده ترتيب بالوضع
أو بالطبع كالنفوس البشرية المفارقة أو ليست بأجسام - كما سيظهر - حتى يكون
لها ترتيب بالوضع وليس بعضها علة للبعض حتى يكون بينها ترتيب بالطبع فلا تقوم
البراهين التي ذكرناها في هذه المقدمات على وجوب تنهاى أفرادها وانقطاع
أشخاصها بل الأمر موقوف على دليل منفصل نفيًا وإثباتًا .

« المقدمة الرابعة أن التغير يوجد في أربع مقولات : في مقولة
الجوهر ، وهذا التغير الكائن في الجوهر هو الكون والفساد . ويوجد
في مقولة الكم ، وهو النمو والاضمحلال . ويوجد في مقولة الكيف ،
وهو الاستحالة . ويوجد في مقولة الأين ، وهو حركة النقلة ، وهذا
التغير في الأين يقال له الحركة على الخصوص » .

(الشرح) : اعلم أن التغير عبارة عن أن يتبدل حال ذات ما بمحالة أخرى ،
أو بأن يحدث فيه شيء لم يكن فيه موجوداً ^(١) أو بان يزول عنه شيء كان فيه
موجوداً ، وكل واحد منهما على قسمين لأن ذلك التغير إما ان يكون دفعة فيكون
حدوث ذلك الشيء فيه أو زواله عنه في آن واحد ، واما ان لا يكون دفعة بل
يسيراً يسيراً فيكون حدوثه فيه أو زواله عنه مستمراً باستمرار الزمان .

(١) فيحصل بتغير العلم والإرادة تغير في الذات (ز) .

قالت الحكماء في هذا المقام : كل تغير يكون دفعة فانا لا نسميه حركة بل الحركة هي التغير الزماني لا التغير الآني ، وهو أن يخرج الشيء من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً . إذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه المقدمة ان التغير يوجد في اربع مقولات من المقولات العشر التي حررها الحكماء في العلم الكلي من الفلسفة الأولى ، وتلك الاربعة هي الجوهر والسكن والسكف والاین ، فالتغير الذي يقع في الجوهر مثل ان يصير الماء هواء ، والهواء ناراً ، والنار أرضاً أو بالعكس ، ويسمى هذا التغير كوناً للنوع الذي يحدث ، وفساداً للنوع الذي زال ، هذا في البسائط ، وأما في المركبات فمثل أن تصير الحطة دماً ، ولحم الحما وعظماً وعصباً ، وكما يصير النحاس عند احتراقه كلساً واختشاً رماداً وهذا التغير يكون دفعة إذ الحركة لا تقع في مقولة الجوهر لأن الحركة تحتاج إلى الاشتداد والانتقص ، والجوهر لا يقبلهما . فالكون والفساد يكونان دفعة ، وقد يظن أن الكون قد يقع بالتدرج يسيراً يسيراً مثل تكون الجنين من النطفة ، وليس بحق ، فان ذلك حركة في الكيف ، وهو حدوث المزاج مع توابعة ولاشك أنها كيفيات ، ثم إذا تم المزاج بتوابعه فانه يحدث نفس الحيوان دفعة من غير تدرج .

وأما التغير في الكم فهو أن يصير مقدار الجسم أزيد مما كان أو أقلص مما كان وكل واحد منهما أيضاً على قسمين لأن تلك الزيادة والنقصان قد تكون بانضمام جسم آخر إليه بقوة طبيعية ويسمى نموا كالنبات اذا زاد مقداره ، اذا انضم اليه غنائه بقوته الطبيعية النامية . وقد تكون بانقاص جزء منه ، ويسمى اضمحلالاً وذبولاً ، وهو في مقابلة النمو ، كالنبات فانه ينقص مقداره بالذبول والاضمحلال ، وهذان القسمان ذكرهما صاحب الكتاب فحسب ، وقد يزيد مقدار الجسم وينقص لا بانضمام جزء إليه أو انتقاصه منه ، ولكن بأن يزول عن الهيولى مقداره ، ويحدث فيه إما

مقدار أكبر مما كان ويسمى تخلخلا ، أو مقداراً أصغر مما كان ويسمى تكاثفا .
مثال التخلخل : هو أن يمس كوز القناع مثلاً إذا كان خالياً فينبسط الهواء
الذى فيه لضرورة عدم الخلاء ، فإذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى
مقداره الأول فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن
لأن زوال القاهر عن الهواء تقبض طبيعاً إلى مقدار نفسه فتنبه الماء بمقدار
ما تخلخل الهواء بالمص .

وأما التغير الذى يكون فى مقولة الكيف فإنه يسمى استحالة مثل الاصفرار
والاحمرار والتسخن والتبرد .

وأما التغير الذى يقع فى الآين فهو حركة النقلة من مكان إلى آخر قال :
وهذا التغير يقال له الحركة على الخصوص . أى أن التغيرات الواقعة فى سائر
المقولات لا تسمى حركة بل لفظة الحركة مختصة بالتغير الذى يكون فى مقولة الآين
دون غيرها من المقولات .

واعلم أن على كلام المصنف إشكالا قريبا وهو أن يقال ما المراد من التغير
فى أن التغير يوجد فى أربع مقولات ، إما أن يكون المراد به التغير دفعة أو التغير
لادفعة أو التغير مطلقا سواء كان دفعة أو لادفعة ، فإن كان مراده به التغير
دفعة فالتغير فى الكم والكيف والآين لا يكون دفعة بل على التدرج فإن النمو
والاضمحلال والاستحالة وحركة النقلة تستمر باستمرار الزمان ، ولا يكون
دفعة ، ولكن التغير فى مقولة الجوهر — وهو الكون والفساد — يكون موافقا
له فحسب ، لأن الكون والفساد يكونان دفعة ، وإن كان مراده التغير على

التدرج فالتغير في الجوهر لا يكون على التدرج بل يكون دفعة ، ولكن باقي التغيرات يكون موافقا لذلك ، وإن كان مراده بهذا التغير هو التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها سواء كان دفعة أو لا دفعة فالتغير مطلقا لا يختص بالمقولات الأربع التي ذكرها لأن كل مقولة من المقولات العشر فاما تحدث في محلها فيكون لكل مقولة تغير ما ، إما دفعة أو لا دفعة فلماذا خصص المقولات الأربع بالذكر دون سائرها ؟ .

جوابه من وجهين : أحدهما أن المراد بهذا التغير التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها ، وإنما خصص بالذكر هذه الأربع لأن التغيرات الواقعة في هذه الأربع لها أسماء مخصوصة مثل أن التغير الواقع في مقولة الجوهر يسمى كونا وفسادا ، والتغير في الكم يسمى نموا أو ذبولا ، والتغير في الكيف يسمى استحالة ، والتغير في الأين يسمى نقلة ، وأما التغيرات الواقعة في سائر المقولات فليس لها أسماء مخصوصة فخصص هذه الأربع بالذكر دون الباقي ليكون ذلك تفسيرا لهذه الأسماء حتى إذا ذكرت هذه الأسماء يكون معانيها معلومة للمتعلمين والله أعلم .

والوجه الثاني أن احتياجهم في هذه العلوم في أكثر الأحوال إنما يكون إلى ذكر هذه التغيرات الأربع دون سائر التغيرات ، لأن نادرا ، فإن أكثر مباحثهم إنما تكون في الكون والاستحالة ، تارة في التفرقة بينهما ، وتارة في دفع المنكرين للكون والاستحالة ، وتارة في بيان أنواعهما وأصنافهما ، فلأجل كثرة وقوع الحاجة في البحث عن هذه التغيرات خصصها بالذكر دون غيرها من المقولات ، ولأجل أن التغير في مقولة الوضع — وهو مثل الحركة الدورية ، يحتاج إلى البحث عنه في هذه العلوم ، وتقع الحاجة إليه كثيرا مع أنه لم يذكره ، لأننا نقول : الحركة

الدورية عنده نوع من الحركة في الآين كما يصرح به في المقدمة الثالثة عشرة فيكون ذكر جنسها مشتملا عليها فلا حاجة ههنا إلى إفرادها بالذكر .

مطالبة أخرى : هي أن الحكماء اصطلمحوا على أن التغير الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدريج يسمى حركة ، ثم قالوا : الحركة إنما توجد في أربع مقولات ، ثلاثة منها ذكرها المصنف ، وهي مقولة الكم والكيف والآين ، وواحد منها لم يذكره ، وهي مقولة الوضع ، فأطلقوا اسم الحركة على التغير في هذه الأربع حتى يقولون عن الحركة في الكم نمواً أو تخلصلا أو ذبولاً أو تكاثفاً ، والحركة في الكيف استحالة ، والحركة في الآين نقلة ، والحركة في الوضع هي مثل الحركة الدورية ، فلماذا خصصوا لفظة الحركة بالتغير الذي يكون في مقولة الآين مع أن اصطلاح الحكماء منه قد على إطلاقها في جميع هذه الأربع ؟ .

جوابها أنه حافظ على الوضع القوي فإن أهل اللغة لا يطلقون اسم الحركة إلا على النقل من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، وهو تنير في مقولة الآين أما النقل من مكان إلى مكان فمعلوم أنه حركة في الآين وأما الحركة من وضع إلى وضع فإن هذه الحركة وإن لم تكن حركة في الآين بحسب كلية الجسم المتحرك حركة دورية ولكنها حركة في الآين بحسب أجزاء ذلك الجسم المتحرك بالاستدارة فإن كل جزء يفرض فيه فانه يكون منتقلا من مكان إلى مكان فلهذا كانت الحركة الدورية عنده داخلية في الحركة في مقولة الآين .

وأما التغير في مقولة الكم كأنمو أو الذبول فانه قريب من أن يسمى حركة في اللغة لكنه لا يدخل في الحس فكان^(١) النامي ما كن غير متحرك ، فلم يعتبره

(١) وى الأصل « مكان » . (ز)

وإنما اعتذر ما هو ظاهر في الخس ، مشهور عند أهل اللسان إتباعا لهم في مراعاة لغتهم ، فلهذا خصص لفظة الحركة بالتغير في مقولة الآين والله أعلم .

* * *

« المقدمة الخامسة : هي أن كل حركة تغير وخروج من القوة إلى الفعل » .

(الشرح) : اعلم أن الوجود إذا كان بالقوة في بعض الكمالات فخروجه من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة وهو الكون ، أو على التدريج يسيراً وهو الحركة ، فكل حركة فإنها خروج من القوة إلى الفعل ، ولا ينعكس ، فإن الكون أيضاً خرج من القوة إلى الفعل ، وإيس بحركة ، لكن إذا قيدنا الخروج من القوة إلى الفعل بالتدرج ، أو بقولنا يسيراً يسيراً ، وما أشبهها فحينئذ صلح أن يكون حداً ، أو رسماً للحركة ، وقد ذكرنا في تعريف الحركة وجوهاً ، أحدها ما ذكرناه ، والثاني ما ذكره المعلم الأول ، فإنه قال : الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ، وذلك لأن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم ، فيكون حصولها له كمالاً ، لكن الحركة ليست كسائر الكمالات لا يقتضى حصولها للجسم أن يتبعه كمال آخر ، بحيث لا يعقل ذاته إلا كونه مؤدياً إلى الكمال الذي بعده ، والحركة كمال هذا شأنه فإن الحركة من حيث هي حركة طلب حالة أخرى بعدها فإذا كان كذلك فالحركة كمال أول لما بالقوة بالنسبة إلى الكمال الذي بعده ، ووجودها له - وهي كمال أول بالقوة ، وليكن لا مطلقاً حتى يكون كمال أول بالقوة من حيث هو بالفعل - بل أن الإنسان إذا تحرك من مكان إلى مكان فإن الحركة كمال أول له ، لا من حيث إنه إنسان فإنه في الإنسانية بالفعل لا يتحرك لتحصيلها بل من حيث هو بالقوة ، وهو كونه في المكان الذي يتحرك إليه ، فالحركة كمال

أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . والثالث ما ذكره إمام الحكمة افلاطون
الالهى : الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض أن من الآتات إلا ويكون حاله فى
الآن الذى يكون قبله ، (غير حاله فى الآن الذى يكون^(١) بعده ، فهذا ما يتعلق
بهذه المقدمة .

* * *

« المقدمة السادسة : هى الحركات، منها^(٢) بالذات، ومنها بالعرض ،
ومنها بالقسر ، ومنها بالجزء ، وهى نوع ما بالعرض ، أما التى بالذات :
فكانتقال جسم من موضع إلى موضع . وأما التى بالعرض فكما يقال
فى السواد الذى فى الجسم أنه انتقل من موضع إلى موضع ، وأما التى
بالقسر : فكحركة الحجر إلى فوق ، بقاسر يقسره . وأما التى بالجزء
فكحركة المسمار فى السفينة ، لأنه إذا تحركت السفينة ، نقول إنه
تحرك المسمار أيضاً ، وهكذا كل مؤلف يتحرك بجملة يقال إن جزءه
قد تحرك » .

(الشرح) : اعلم أن ما يوصف بالحركة فاما أن تكون تلك الحركة قائمة
به ، أولا تكون قائمة به ، بل تكون قائمة بما يقارنه ، والثانى يقال له التحرك
بالعرض ، وهو على أربعة أقسام لأن المتحرك بالعرض إما أن يكون جزءاً لما هو

(١) ما بين القوسين ليس فى الأصل (ز) . (٢) يؤول لفظ « منها » فى المواضع
هنا بلفظ (بعضها) كما تقرر فى موضعه (ز) .

متحركاً بالحقيقة أولاً يكون ، وعلى التقديرين ، فاما أن يكون من شأنه أن يقبل الحركة بالاستقلال وإما أن لا يكون من شأنه ذلك ، فحصل أقسام أربعة ، أحدها أن يكون جزءاً له ، وليس من شأنه قبولها بالاستقلال : مثاله الهيولى والصورة ، فان كل واحد منهما جزء للجسم ، وليس من شأنهما قبول الحركة بالاستقلال فاذا تحرك الجسم يقال لهما إنهما متحركان بالعرض ، وثانيها أن لا يكون جزءاً له ولا من شأنه قبول الحركة بالاستقلال : مثل البياض في الجسم فانه إذا تحرك الجسم يقل للبياض إنه متحرك بالعرض ، وثالثها أن يكون جزءاً له من شأنه أن يقبلها بالاستقلال : مثل جسم مؤلف من أجسام كالأخشاب المدرجة في السفينة ، والمسامير المسيرة فيها ، فان تحريك المحرك إنما يلحق كليهما فتتحرك أجزاؤها تبعاً لها فيقال لأجزائها إنها متحركة بالعرض ، ورابعها أن لا يكون جزءاً لها ومن شأنه قبولها بالاستقلال كالجالس في السفينة ، فانها إذا تحركت يقال للجالس فيها إنه متحرك بالعرض فهذه أقسام المتحرك بالعرض .

وأما القسم الأول ، فهو أن تكون الحركة قائمة به حقيقة ، وهو على قسمين : لأن سبب تلك الحركة ، إما أن يكون شيئاً خارجاً عن الجسم ، وإما أن يكون شيئاً متعلقاً بالجسم ، والقسم الأول ، يقال له : المتحرك بالقسر ، وهو إما أن يكون جاذباً^(١) للقصور ، وإما دافعاً له ، وعلى التقديرين ، فاما أن يفارق عن القاصر بعد التحريك أو لا يفارقه ، وعلى التقديرات الأربع ، فاما أن تكون تلك الحركة القسرية مضادة للحركة الطبيعية المقسور ، أو تكون خارجة عن حركته الطبيعية غير مضادة ، فالحركة القسرية المضادة مثل رمي الحجر الى فوق ،

(١) وفي الأصل « مجديا » (ز) .

والمخرج عن الحركة الطبيعية غير المضادة ، مثل رميه على موازنة وجه الأرض ،
ويحصل من ازدواج هذه الأقسام بعضها مع بعض ثمانية أقسام للحركة القسرية
وعليك اعتبار تفصيلها بأمثلتها .

وأما إن كان سبب تلك الحركة شيئاً في نفس الجسم ، فانه يقال له : أنه متحرك
بالذات . وهي إما أن تكون صادرة عنه بقصد واختيار ، وهي الحركة الإرادية ،
أو من غير قصد واختيار ، وهي الحركة التسخيرية ، وعلى التقديرين ، فاما أن
تكون متحدة الجهة على نمط واحد ، وإما أن تكون مختلفة الجهات متسكثرة
الذات ، فهذه أربعة أقسام : أحدها أن يكون ذلك المحرك يحرك بالاختيار
وعلى نمط واحد متسق إلى جهة واحدة ، وهو النفس الفلكية . وثانيها أن يكون
ذلك المحرك محركاً بالاختيار حركة مختلفة الجهات ، وهي النفس الحيوانية .
وثالثها أن يكون ذلك المحرك محركاً بالتسخير إلى جهة واحدة ، وهو الطبيعية ،
فهذه أقسام المتحرك بالذات ، وأنت إذا أحطت بهذا التفصيل فقد أحطت
بمقاصد صاحب الكتاب .

«المقدمة السابعة : هي أن كل متغير منقسم ، وكذلك كل متحرك
منقسم ، وهو جسم ضرورة ، وكل ما لا ينقسم لا يتحرك ، وكذلك
لا يكون جسماً أصلاً» :

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على دعاوى أربع ، إحداها أن
كل متغير منقسم ، وثانيها أن كل متحرك منقسم ، وثالثها أن المتغير أو المتحرك

جسم ، ورابعتها أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك ولا يكون جسماً .
أما الدعوى الأولى وهى قوله : كل متغير منقسم ففيه شك ، وذلك أن التغير هو الذى يحدث فيه ما لم يكن فيه ، أو يزول عنه ما كان فيه لأنه إن لم يكن شئ من هذين الأمرين كان ذلك الشئ على حالة واحدة مستمرة ، فلا يكون متغيراً ، هذا خلاف ، وإذا كان كذلك فالتغير لا يجب أن يكون منقسماً ، لأن النفس الناطقة - كما سيظهر بعد - جوهر غير منقسم ، ويكون لها تغيرات مثل أن تكون جاهلة ، فتصير عالمة ، وتحدث فيها تصورات كلية مستفادة من التصرف فى التخيلات والمحسوسات ، وكذلك الكيفيات النفسانية مثل الشوق والعشق والفرح والحزن والغضب وغيرها ، فاذن جوهر النفس قابل لهذه التغيرات مع أنه غير منقسم فكيف يصدق أن يقال : كل متغير منقسم .

وأما الدعوى الثانية - وهى أن كل متحرك منقسم - ففيه أيضاً شك ، وذلك أن الجسم إذا تحرك فانه يتحرك بحركته السطح وطرفه - وهو الخط - ؛ وطرفه - وهو النقطة - ضرورة ، فعند حركة الجسم تتحرك النقطة أيضاً مع أنها غير منقسمة ، وكذلك نقط كثيرة ، مثل نقطى فلك البروج ، فانهما تتحركان بحركة معدل النهار ، ومراكز الأفلاك الخارجة المركز تتحرك بحركة الممشرات ؛ وبالحركة الأولى أيضاً ، فلا يصدق أن يقال كل متحرك منقسم .

وأما الدعوى الثالثة - وهى قوله وهو جسم ضرورة - فلفظة هو إما أن تسكون عائدة إلى المتغير أو إلى المتحرك أو إلى المنقسم ، وفى كل واحد منها شك ، أما إن كان مراده به المتغير أو المتحرك فهو منقوض بالصورتين المذكورتين لأن النفس الناطقة تتغير وليست بجسم ، والنقطة تتحرك وليست جسماً ، وإن كان مراده به أن كل منقسم جسم فهو منقوض بالسطح أو الخط ، فإن كل واحد منها منقسم وإيسا بجسمين .

(١) بل مطيتها هى القابلة لها فلا شك حتى يجاب عنه ، على أن تجرد النفس دليله غير تام (ز)

وأما الدعوى الرابعة - وهى عكس المقدمة السابقة - فلا تلزم صحة هذه إلا بعد صحة تيك لكن صحتها غير ثابتة ، لما ذكرنا من القوض فصحة هذه غير لازمة اللهم إلا بدليل منفصل والله أعلم .

(والجواب) عن الشك الأول أنا نعى بالتغير هنا التغير بالكيفيات الجسمية مثل التسخن والتبرد ، وهى الاستحالة فسقط النقض بالتغيرات النفسانية ، فان قلت إذا قيدت التغير بالكيفيات الجسمية كان التغير هو الجسم ، وهو منقسم ضرورة ، فأى حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية ؟

قلت : ليس المراد بالجسم المنقسم بالقوة حتى تصير المقدمة ضرورية بل المراد به المنقسم بالفعل ، فيصير تقدير هذه المقدمة هكذا : المتغير بالاستحالة الجسمية منقسم بالفعل ، وليست هذه المقدمة ضرورية ، بل هى محتاجة إلى الدليل ، لأن الجسم البسيط واحد فى الحقيقة ، كما هو عند الحس ، وليس منقسماً بالفعل ، بل بالقوة فحسب ، فإذا تنير من متغير مثل قطعة ما تسخن من مسخن فهو بعد التغير هو ذلك البسيط بعينه ، وأما الموجب لخروج انقسامه من القوة إلى الفعل حتى يقال لما تغير بالسكيف فقد انقسم بالفعل فيحتاج إلى برهان يقوم على صحة هذه الدعوى .

وبرهان ما أقول أن تأثير المختل فى الجهة التى تلقى المستحيل أقدم من تأثيره فى الجهة التى لا تلقاه وإن كان مشتملاً عليه فتأثيره مما يلى ظاهره أقدم من تأثيره فيما يلى غوره ، ففى أول التأثير يتكيف بعض أجزاء المتغير بتلك الكيفية الحاصلة من المتغير ، ثم يسرى فى الباقي ، واختلاف أجزاء الجسم فى الكيفية توجب انقسامه بالفعل ضرورة أن الجسم السخين مثلاً من الجسم يكون متميزاً بالفعل من الجزء البارد أو القار

فحصل الانقسام بالفعل فقد ظهرت صحة الدعوى الأولى .
وأما الدعوى الثانية فاعلم أن المراد بالمتحرك إنما هو المتحرك بالذات لا
المتحرك بالعرض فتنط عنه القبض بالنقطة ، لأن النقطة إنما تتحرك بالعرض
لا بالذات ، والدليل على أن كل متحرك بالذات منقسم ، هو أن المراد بهذه
الحركة إن كان هو الحركة في السكيف - وهي الاستحالة - فقد صحت بما ذكرناه
في الدعوى الأولى ، وإن كان المراد به الحركة في السكم كالتنو - وهو ازدياد في
التمدد - كان المتحرك - وهو النامي - منقسما بالضرورة ، وكذا الذابل والمتخاقل
والمتكاثف ، وإن كان المراد به الحركة في الوضع - وهي مثل الحركة الوضعية
فيكون المتحرك بهذه الحركة جسما فيكون قابلا للانقسام ضرورة ، أعني به قسمة
إضافية لا قسمة انفسكائية ، وإن كان المراد به الحركة في الأين فكل متحرك
بالذات في الأين يكون له جزء يلي مقصد حركته ، وجزء آخر يلي جهة مقابلة
لمقصد حركته ، وحاصله أن المتحرك بالاستقلال بتغاير أجزائه متغاير الجهات
فيكون منقسما بالضرورة ، وهي الدعوى الثانية .

وإذا ظهر أن كل متغير ومتحرك منقسم في الجهات الثلاث ، وكل منقسم
في الجهات الثلاث جسم ضرورة فقد صحت الدعوى الثالثة .

وأما الدعوى الرابعة فهي أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك ، ولا يكون جسما
ضرورة فلأنه ثبت بالمقدمة الثانية أن كل متحرك منقسم ، ومعلوم أن كل جسم
منقسم إما بالقوة أو بالفعل ، فيأزم بطريق عكس النقيض أن كل ما لا ينقسم
لا يتحرك أصلا ولا يكون جسما ، والله الهادي بفضلته .

« المقدمة الثامنة : أن كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة إذ ليس حركته بذاته وكذلك لا يمكن أن يتحرك تلك الحركة العرضية دائماً . »

(الشرح) : إنك قد عرفت فيما سلف معنى الحركة العرضية ، والحركة وأصنافهما فلا يخفى عليك مراده من هذه المقدمة ، وأما إثبات صحتها بالدليل فلم يبرهن عندي صحتها ، وذلك لأنه من الجائز أن يكون جسم يتحرك حركة عرضية من جسم آخر يكون متحركاً بالذات ، دائم الحركة ، ويكون الجسمان متلازمين في الوجود ، فتدوم الحركة العرضية للجسم المتحرك بالعرض مثل كرة النار فأنها متحركة بحركة الفلك ، ولما كانت الحركة للفلك ^(١) دائمة كانت الحركة العرضية لسكرة النار دائمة ، بل الحركة اليومية للأكر المسكوكة عرضية ، وللناسعة ذاتيه وهي دائمة لها ، ولا يلزم من كون الحركة عرضية أن يكون المتحرك بها يسكن لا محالة ، وفي الجملة فليراجع إلى غيرى في تصحيح هذه المقدمة ، والله أعلم .

« والمقدمة التاسعة : أن كل جسم يحرك جسماً فانما يحركه بأن يتحرك هو أيضاً في حال تحريكه »

(الشرح) : اعلم أن كل جسم يحرك جسماً آخر فانما أن يحركه لأنه جسم

(١) قول الشارح هنا مبنى على رأى القائلين بقدوم الأفلاك وقد تبين للجميع أنه حديث خرافة (ز)

أو لأنه جسم ما ، وذلك لأن تحريكه له إما لنفس جسميته أو لخاصية فيه ، فان كان الثاني فعلة ذلك التحريك بالحقيقة إنما هي تلك الخاصية لا الجسم من حيث إنه جسم فلذلك لا يلزم أن يحرك غيره بأن يتحرك هو أيضاً في نفسه مثل حجر المغناطيس إذا حرك الحديد فانه إنما يحركه بخاصية فيه لا بجسميته ، فيحركه من غير أن يتحرك هو في نفسه ، وأما إن كان تحريكه له لكونه جسماً فاما أن يحركه بأن يتحرك أو يحركه لكونه جسماً فحسب . والقسم الثاني باطل ، وإلا كانت الأجسام المتماثلة محركة بعضها لبعض دائماً ، وهو خلاف المشاهد ، فلم يبق إلا أن يحرك غيره بأن يتحرك فكل جسم حرك جسماً بجسميته فهو يتحرك في نفسه بحرك ما أى محرك كان ثم يحرك غيره بمدافعتة فهذا هو المطلوب من هذه المقدمة.

«المقدمة العاشرة : إن كل ما يقال إنه في جسم ينقسم إلى قسمين ، إما أن يكون قوامه بالجسم كالأعراض ، أو يكون قوام الجسم به كالصور الطبيعية ، وكلاهما قوة في جسم»

(الشرح) : اعلم أن كل موجودين يكون أحدهما مختصاً بالآخر اختصاصاً تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديرًا ، ثم يكون أحدهما ناعماً للآخر والآخر منعوتاً به ، يسمى الناعت منهما حالاً والمنعوت محلاً ، ثم انه إما أن يكون الحال منقوماً بالحل ، والحل مقوماً له ، وإما أن يكون الحل متقوماً بالحال والحال متقوماً له ، فان كان على الوجه الأول سمي الحال عرضاً والحل موضوعاً ، مثل البياض في الجسم فالبياض عرض والجسم موضوع ، وإن كان على الوجه الثاني سمي الحال صورة والحل هيولى ومادة ، مثل طبيعة النار في جسمها

فالتبيعة النارية صورة وجسمها مادة لها ، فالحال كجنس تحته نوعان : العرض والصورة ، والمحل كجنس تحته نوعان : الموضوع والمادة ، وعند هذا ظهر أن كل قوة حالة في الجسم فاما أن تكون عرضا فيه إن كانت مقومة بالجسم كالحرارة والبرودة واما أن تكون صورة فيه إن كانت مقومة للجسم ، كالصور الطبيعية مثل الصورة النارية والهوائية والمائية والأرضية ، وكذا الصور المقومة لمواد الأفلاك ، وكل واحد من العرض والصورة يسمى قوة إن كانا مصدرين لأثر ما باعتبار حصول ذلك الأثر عنه ، فلفظة القوة تشملهما جميعا . واعلم أنهم ذكروا في إثبات الصور الطبيعية ومغايرتها للكميات المحسوسة من هذه الأقسام وجوها : أحدها أن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في قبول الأشكال منها ما يقبلها بسهولة كالأجسام الرطبة ، ومنها ما يقبلها بعسر كالأجسام اليابسة ومنها ما لا يقبلها أصلا كالأجسام الفلكية ، فاختصاص بعض هذه الأجسام بماله من الصفات دون البعض لا يمكن أن يكون للجسمية لأن الأجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في هذه الصفات ، ولا لمحلها ، لأن محل الجسمية هو الهبولى وهي قابلة لهذه الصفات فلا يمكن أن تكون فاعلة لها ، لأن الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا - كما سيظهر بعد - فبقى أن يكون لها هو حال فيها ، والحال في الأجسام إما عرض واما صورة فإن كان عرضا عاد الطلب في سبب اختلاف الأقسام في قبول تلك الأعراض ، وإن كان صورة فهو المطلوب ، فقد ثبت أن اختلاف الأجسام في قبول الأشكال إنما هو صورة جوهرية حالة في الأجسام متنوعة لها بعد اشتراكها في الجسمية .

لا يقال الطلب بعد قائم في اختصاص كل جسم بنوع من الصور مع الاشتراك في الجسمية لأننا نقول أما الأجسام الفلكية فلأن موادها لا تقبل إلا تلك

الصور ، وأما المواد العنصرية فلأن اختصاص مادة كل نوع منها بصورته لأجل استعداد سابق عليها به نالت المادة تلك الصورة من الفاعل .

فان قلت : فلنكيف ذلك الاستعداد السابق في اختصاص الجسم : للعرض المصين ، قلت : [وجوه] الفرق بينهما أن الماء مثلاً إذا سخن بالقسر ثم خلى وطباعه عاد إلى ما كان عليه من البرودة فلم تكن قوة معيدة له إلى البرودة لامتتع عوده إليها إلا بسبب جديد ، والماء إذا صار هواء بقاسر ثم زال عنه القاسر فإنه لا يعود ماء ، فعلمنا أن الصورة المائية له لم تكن بسبب قوة أخرى فيه .

وثانيها أن الكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام مثل الحرارة والبرودة قابلة للاشتداد والتقص ، والصور غير قابلة لهما فان الماء تشتد برودته وتتنقص ، والصورة المائية محفوظة فعلمنا أن الصورة النوعية لهذه الأجسام غير هذه الكيفيات المحسوسة منها .

وثالثها - أن كل جسم إذا خلى وطباعه فلا بد أن يختص بجزء مخصوص ويتحرك إليه بالطبع ، إذ لا قاسر حيثئذ مثل ميل الحجر إلى أسفل ، وميل النار إلى فوق ، وليس ذلك للجسمية المشتركة فيها ومحملها لما صر ، فهو لمعنى حال فيه لأجله صار ذلك الجسم نوعاً متميزاً عن سائر الأنواع ، وهو الذي يسمى صورة نوعية ، ويسمى طبيعية إذ هي مبدأ أولى بالذات لسكل تفسير وثبات لهذه الأجسام فقد ظهرت المغابرة بين الصورة والعرض وأن القوة يعهها جميعاً ، وذلك ما أردنا بيانه في هذه المقدمة والله أعلم .

« المقدمة الحادية عشرة : أن بعض الأشياء التي قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون منقسمة بالعرض ، كالألوان وسائر القوى الشائعة في جميع الجسم ، وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالعقل والنفس » .

(الشرح) : اعلم أن الأشياء التي لها تعلق بالجسم على قسمين ، أحدهما يتقوم بالجسم ، وثانيهما ما يقوم الجسم ، وكل واحد منهما أيضا على قسمين ، أحدهما ما يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، والآخر ما لا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، فحصل أقسام أربعة : أحدها ما يتقوم بالجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض يكون شائعا فيه بحيث لا يفرض للجسم جزء إلا وفيه من ذلك العرض كاللون في الجسم ، فلذلك يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وثانيها - ما يتقوم بالجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض لا يكون شائعا في الجسم بل يكون من قبيل أطرافه أو عارضا له بسبب أطرافه كالسطح والخط والنقطة فإن هذه أعراض في الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها ، أما في السطح ففي السمك دون الباقيين ، وأما في الخط ففي العرض والسمك دون الطول .

ومثال ما يكون عارضا للجسم بسبب أطرافه : الشكل العارض له بسببه . السطح كاتريبع فلا أنه لا يلزم أن ينقسم بانقسام الجسم انقسامه يكون كل واحد من أجزائه تريبا بخلاف القسم الأول ، فإنه إذا عرض للجسم المتلون انقساما يلزم منه انقسام اللون بحيث يكون كل واحد من أجزائه ملونا ، ولا يبعد أن يقال الشكل وإن لم ينقسم بانقسام الجسم إلى أجزاء مماثلة لكنها ولكنة ينقسم بانقساما .

في الجملة وإن كان إلى أجزاء مخالفة لكلها . وثالثها ما يقوم الجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، هذا مثل الهيولى والصورة الجسمية فأنهما مقومتان للجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامهما ، وذلك لأنه إذا عرض للجسم انقسام وانفصال فالقابل للانفصال ليس هو الاتصال الجسمي ، لأن الاتصال ضد الانفصال ولا يكون في الشيء قوة قبول ضده البتة ، وإذ ليس القابل للانفصال في الحقيقة الصورة الجسمية في الجسم فالقابل له فيه إنما هو الهيولى فقد لزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على الهيولى ، وأما الصورة الجسمية فلا يمكن أن تقبل القسمة الانفكاكية لما ذكرناه ، ولكنها تقبل القسمة الوهمية ، والقسمة بحسب اختلاف الأعراض ، فإنه يمكن أن يفرض في الاتصال الجسمي في الوهم شيء غير شيء ، وكذلك يمكن أن يصير بعضه محلا لبعض الأعراض دون بعض منه ، سواء كانت تلك الأعراض إضافية أو غير إضافية فقد لزم أيضا من ورود الانقسام على الجسم وروده على الصورة الجسمية أعني القسمة الوهمية وقسمة اختلاف الأعراض ، وأما القسمة الانفكاكية فلا . ورابعها ما يقوم الجسم ولا يلزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على ذلك المقوم ، هذا مثل العقل فإنه علة لوجود الجسم كما سيأتي بيانه في موضعه ، وعلة وجود الشيء تكون مقوما له لا محالة ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسام ما هو مقوم لوجوده وهو العقل .

واعلم أن الفرق بين تقويم الهيولى والصورة للجسم وبين تقويم العقل له من وجهين : أحدهما أن الهيولى والصورة مقومتان للجسم بالمواصلة ، والعقل مقوم له بالمباينة ، والثاني أنهما مقومتان للجسم في ماهيته ، والعقل مقوم له في وجوده أي علة لوجوده ، وأسباب ماهية الشيء غير أسباب وجوده لا محالة ، لأن أسباب الماهية إنما هي الذاتيات ، وأسباب الوجود إنما هي العلل الفاعلة مع الشروط المعتبرة في تأثيرها .

واعلم أن صاحب الكتاب قرن ذكر النفس والعقل في هذا الموضع وليست النفس علة لماهية الجسم من حيث هو جسم ولا لوجوده ، ولكنها كمال أول الاجسام مكلفة لها في فيض الحياة وتوابعها من الحس والحركة وغيرها عليها ، فهي مقومة للأجسام في كالاتها دون ماهيتها ووجودها ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها أعنى النفوس المجردة التي ليست بجسم ولا جسماني كالنفوس الناطقة . وأما النفوس الجسمانية كالنفوس الحيوانية والنباتية فيلزم من انقسام الجسم انقسامها فعلى هذا الوجه - وهو أن يراد بالنفس النفس المجردة في تكميل الجسم في الحياة دون ماهيته ووجوده - صح تمثيله بالنفس في هذا القسم والله أعلم .

* * *

« المقدمة الثانية عشرة : أن كل قوة توجد شائعة في جسم فهي متناهية لكون ذلك الجسم متناهيًا » .

(الشرح) : أعلم أن القوة من حيث هي هي مغايرة للمقدار الجسمي فهي في حد ذاتها ليست بذات مقدار وإنما تتقدر بمقدار الجسم ، لكونها شائعة في أجزائه ، فلما تبين أن كل جسم فهو متناهي المقدار ، والقوة مقدرة بمقدار الجسم بالعرض فقدارها إنما هو مقدار الجسم ، فتكون متناهية المقدار أيضا كالحرارة فإنها تكون مقدرة بمقدار الجسم إذ يوجد في كل جزء من الجسم الحار جزء من الحرارة فتكون متناهية المقدار ضرورة .

واعلم أن الفائدة في إثبات التناهي للقوى الجسمانية بحسب تناسل محالها إنما هي إثبات التناهي في التحريكات الصادرة عنها لينتبت أن القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية ، وفي هذا فوائد كثيرة ، وخصوصا في إثبات المجردات كما سيأتي . فنحن نريد أن نبعث عنه ونبرهن على أن القوى الجسمانية

متناهية في أفعالها فنقول إن القوة لمالم تكن في حد ذاتها كمية فلا يحمل عليها التناهي أو اللاتناهي - الذى يراد به العدول دون السلب - اللذان هما ليسا من خواص الكم إلا باعتبار تعلقهما بما يكون ذا كمية ، وذلك إما الجسم الذى هو محلها أو التحريكات التى تصدر عنها . أما الأول فقد ذكرناه ، وأما الثانى وهو أن يحمل عليها التناهي أو اللاتناهي باعتبار القوى عليه فذلك عن ثلاثة أوجه : الشدة والعدة والمدة . مثال الشدة هو أن يكون أحد الراميين أسرع رمية بعد اتحادهما فى المسافة والشروع فى الرمي ، ومثال العدة أن يكون أحد الراميين أكثر عدداً فى الرميات على التوالى ، ومثال المدة هو أن يكون أحد الراميين أطول زمناً فى الرمي إلى الجو بعد الاتحاد فى الشروع ، فلنبين أن القوى الجسمانية متناهية بحسب هذه الوجوه الثلاثة أما بحسب الشدة فلأن القوة لو اشتدت تحريكها للجسم اشتداداً بغير نهاية فإما أن تقع تلك الحركة فى زمان أولاً فى زمان ، والقسمان باطلان فبطل اللاتناهي بحسب الشدة . أما فساد القسم الأول فلأن الحركة كلما كانت أشد وأسرع فى مسافة معينة كان زمانه أقصر فلو كان فى زمان لا يمكن فرض حركة أخرى قاطعة لتلك المسافة المعينة فى زمان أقصر من ذلك الزمان ، فكانت تلك الحركة أشد من الحركة المشتدة بغير نهاية فحينئذ يلزم انقطاع الحركة الغير المتناهية من الجانب الذى هى غير متناهية بحسبه فلا تكون غير متناهية هذا خلف . وأما فساد القسم الثانى فلأن كل حركة فهى على مسافة فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فتكون واقعة فى زمان فثبت تنهى القوى الجسمانية بحسب الشدة ، وأما بيان تنهايتها بحسب العدة والمدة فلأن تلك القوة إما أن تكون طبيعية ، أو قسرية فإن كانت طبيعية كان قبول الجسم الأكبر للتحريك مثل قبول الجسم الأصغر ، لأنه لا معاوقة فيهما للتحريك الطبيعى ، بخلاف التحريك القسرى فإن الجسم الأكبر يكون أعصى عن قبوله من

الجسم الأصغر ، فإذا حركت القوة جسمها حركات غير متناهية عدة ومدة ، وحرك جزء تلك القوة بعض ذلك الجسم من مبدأ واحد فلما أن يكون تحريك الجزء متناهيا أو غير متناه ، والثاني محال وإلا لكان أثر بعض القوة مثل أثر كلها وهو محال ، إذ في كل القوة ذلك الجزء وزيادة فكيف يمكن ذلك ، وأنت تعلم أن الجسم كلما كان أكبر مقدارا كان أقوى تأثيراً ، فاعتبره بنار صغيرة وأخرى كبيرة فاذن يكون تأثير ذلك الجزء متناهيا ، لكن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر نسبة متناه إلى متناه لما ذكر صاحب الكتاب : إن كل قوة في جسم فانها متناهية لتناهي محله ، فنسبة الأثر إلى الأثر نسبة متناه إلى متناه فتكون تلك الحركات متناهية عدة ومدة وهو المطلوب ، وأما إن كانت تلك القوة قسرية فلنفرض أنها تحرك جسمًا حركات غير متناهية مدة وعدة من مبدأ ، ونفرض أن تلك القوة بعينها تحرك بعض ذلك الجسم من ذلك المبدأ بعينه فلما أن يكون تحريكها لبعضه مساويا لتحريك كله وهو محال لأن في كله زيادة معاوقة من التحريك القسري على ما في بعضه ولا يكون الشيء مع غيره كهولا مع غيره ، وإما أن يكون زائداً عليه فلا بد من التفاوت ، وذلك التفاوت إنما يظهر من الجانب الغير المتناهي لا تحادها في المبدأ فينقطع تحريكه لأكمله لكن نسبة كل الجسم إلى بعضه نسبة متناه إلى متناه لما ثبت في أول هذا الكتاب فنسبة التحريك إلى التحريك نسبة متناه إلى متناه ضرورة أن التفاوت في التحريك إنما هو بحسب تفاوت المساوقة بين الكل والجزء ، فيكون تحريك الجزء أيضا متناهيا فثبت تناهى القوى الجسمانية من الوجوه الثلاثة ، والله أعلم .

« المقدمة الثالثة عشرة : أنه يمكن أن يكون شيء من أنواع
التغير متصلاً إلا حركة النقلة فقط ، والدورية منها » .

(الشرح) : اعلم أن الغرض من تصحيح هذه المقدمة إنما هو إثبات أن
الزمان إنما يستحفظ بالحركة الوضعية ، وهى الحركة الدورية لأناسين فى المقدمة
التي بعد هذه أن الزمان من لواحق الحركة وأنه متصل دائماً غير منقطع ،
وما عدا الحركة الوضعية من أنواع الحركات والتغيرات منقطعة غير متصلة
فيلزم أن يكون الحافظ للزمان إنما هو الحركة الدورية دون سائر أنواع
الحركات ، و بيان ذلك هو أن التغير إما أن يكون دفعة أو لا دفعة ، والتغير الذى
يكون دفعة لا يمكن أن يكون متصلاً لأنه إن أحدث تغيراً واحداً فلا شك فى عدم
اتصاله ودوامه ، وإن أحدث تغيرات كثيرة كل واحد منها بعد أخرى فلا يمكن
أيضاً أن يكون متصلاً لأن كل واحد منها يحدث فى آن فلو اتصلت متوالية لزم
تنال الآفات وهو محال كما سيأتى . وأما التغير الذى لا يكون دفعة بل يكون على
التدريج فهو الحركة وقد بينا أنها إنما تقع فى أربع مقولات الكم والكيف والأين
والوضع ، فلنبين أنه لا يمكن أن يكون شيء من أنواع الحركات دائماً إلا الحركة
التي تقع فى مقولة الوضع ، وهى الحركة الدورية منها ، أما الحركة فى مقولة الكيف
— وهو الاستحالة — فلأنها (عبارة) عن أن يتغير الجسم من ضد إلى ضد
مثل تغيره من الحرارة إلى البرودة ، ومن البياض إلى السواد ، ومن المحوطة إلى
الحلاوة يسيراً يسيراً ، وكذا غيرها من الكيفيات ، فيكون كون الجسم فى تلك المراتب
من التغير محصوراً بين الحاصرين ، وهما الكيفيتان اللتان إحداها متحرك عنها ،
والأخرى متحرك إليها فتكون الاستحالة مثناهية ضرورة فقد ثبت أن الحركة فى

مقولة الكيف يجب أن تكون متناهية . وأما الحركة في مقولة الكم كالنمو والاضمحلال فلأن هذه الحركة لا تنتقل عن الحركة في مقولة الأين فتتناهى بتناهيها ، وبيان أن الحركة في الأين متناهية ومنقطعة غير متصلة هو أن الحركة في الأين هي الحركة المستقيمة ، وقد بينا قبل أن الجهات متناهية ، فتكون كل حركة مستقيمة أيضا متناهية ، اللهم إلا أن يقال أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته رجع متحركا ، وكذا في الجانب الآخر متصلة .

فنقول يجب أن يكون بين كل حركتين مستقيمتين سكون البتة فلا يمكن اتصال الحركات المستقيمة . بيانه : أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته فإن الميل الذى به يتحرك إليها يكون موجوداً معه عند الوصول إليها ، لأن الميل هو هو العلة لذلك الوصول ، والعلة تكون موجودة مع وجود المعلول فإذا تحرك راجعا فانما يتحرك بميل آخر لأن الميل إلى ذلك الحد لا يكون عين الميل عن ذلك الحد ، لكن الوصول إنما يحدث في الأين بخلاف الحركة ، فانها إنما تحدث في الزمان ، فيكون الميل الموصل موجوداً في ذلك الأين ، والميل الآخر إنما يحدث في آن آخر ، لما ذكرنا أن الميلين لا يجتمعان ، والميل أيضا آنى الوجود ، لأن الميل مغاير للحركة ، اعتبره بالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً ، فانك تجد فيه ميلا محسوسا مع عدم الحركة فاذن الميلان إنما يحدثان في آنين ، وبين كل آنين زمان ، لأن تتالى الآنات محال ، فبين آنى الميلين زمان هو زمان السكون ، فقد ثبت أن كل حركة مستقيمة فانها تفتهى بسكون ، فلا يمكن أن تكون الحركات المستقيمة متصلة فالحركة التى يمكن أن تكون متصلة إنما هي الحركة الدورية فهى التى تصلح أن تكون حافظة للزمان .

« المقدمة الرابعة عشرة : أن الحركة النقلة أقدم الحركات وأولها بالطبع لأن الكون والفساد تتقدمهما استحالة ، والاستحالة قرب المحيل من المستحيل ، ولا نمو ولا نقص إلا ويتقدمه كون وفساد » .

(الشرح) : اعلم أنه لا يمكن أن يحدث شيء من أنواع الحركات التي ذكرناها إلا وتسبقه حركة النقلة وخصوصاً الوضعية منها ، ومنها الحركة الدورية ، بيانه هو أن الحركة في الكم إن كانت نمواً فأنها تحتاج إلى حركة النقلة ، وهي حركة الأجزاء التي هي شبيهة بالمغندى بالقوة فتنتقل إليه ، وتندرج فيه طويلاً وعرضاً وعمقاً على تناسب محفوظ حتى ينمو المغندى ويتحرك في كميته إلى كمال نشوئه وتماحه فإذا لا نمو إلا وتتقدمه حركة النقلة ، وأما الذبول فلا بد وأن يتحلل شيء من أجزاء الذابل ، حتى يتقلص هو ناقصاً في كميته إلى الذبول والاضمحلال ، والشيء المتحلل لا بد من أن ينفصل ويتحرك إلى مكان آخر ، فإذا ما لم تتحرك تلك الأجزاء المتحللة حركة النقلة لا يحصل الذبول ، وأما التحلل والتكاثف فانهما لا ينفكان عن الاستحالة ، إذا الشيء المتحلل يرق قوامه ، والمتكاثف يفلظ قوامه ، ورقة القوام وغلظته كيفيتان ، فاذن لا بد للتحلل والتكاثف من الاستحالة ، وهي الحركة في الكيف ، فلتبين أن الاستحالة لا توجد إلا بعد حركة النقلة .

وبيانه أن المستحيل إما أن يستحيل بالطبع أو بالقسر ، والأول على قسمين أحدهما ، استحالة البسائط بالطبع كاستحالة الماء المسخن إلى البرودة ، وثانيهما استحالة المركبات بالطبع كاستحالة الحصرم من الحموضة إلى الحلاوة .

أما استحالة البسائط بالطبع ، فلأنها يجب أن تكون خارجة عن الكيفية

الطبيعية حتى يمكن أن تردها طبائعا إلى تلك الكيفية ، وخروجها عن الكيفيات الطبيعية لا يكون بالطبع فلا بد من غرض محيل قاسر عليها أولا لتحيلها الى الكيفية الخارجة عن الطبع ثم مفارقتها عنها لتعود طبائعا رادة أجسامها إلى الكيفيات الطبيعية كلما يقرب منه النار ففسخه ثم تبعد عنه فيعود إلى البرودة طبعا فتكون هذه الاستحالة قد تقدمها قرب المحيل ، وبعده من المستحيل ، وهو حركة النقلة .

وأما استحالة المركبات ، فلا أنها إنما تكون بعد حصول التركيب من اجتماع أجسام مختلفة الطبائع مختلفة الأحياز الطبيعية ، وذلك لا يتحصل إلا بحركة النقلة ، وأما الاستحالة بالقسر ، فلأن القاسر من لوازم المقسور فهي في الحقيقة استحالة بالطبع ، وقد سبق الكلام فيه ، وإن كان مفارقا فلا بد من قربه منه حتى يمكنه أن يحيله فتقدمه حركة النقلة لا محالة .

وأما قوله : الكون والفساد تتقدمهما استحالة ، والاستحالة يتقدمها قرب المحيل من المستحيل ؛ فقد علمت أن الكون والفساد ليسا من قبيل الحركات ولكنهما من قبيل المتغيرات التي تقع دفعة ، فأراد أن يبين أنهما أيضا لا يتحققان إلا بعد حركة النقلة ، وذلك لأنه تنبتهما استحالة عن المحيل ، وهي إنما تحصل بإزالة الكيفية الملازمة لذلك النوع بإيراد ما يضادها من الكيفيات فيشتد استعداد المادة للانخلاع عن الصورة الأولى : وهو الفساد ، والتلبس بالصورة الثانية : وهو الكون وقد بينا أن الاستحالة تحتاج إلى حركة النقلة فيكون الكون والفساد مسبوقين أيضا بحركة النقلة ، وقد بينا فيما سلف أن حركة النقلة المستقيمة منقطعة ، فلا تكون هي السبب الأصلي في حدوث هذه التغيرات التي هي متصلة في العالم فيجب أن يكون السبب الأصلي هو الحركة المستديرة لإمكان اتصالها ودوامها ، فإن الجسم المستدير يطوف بحركته الدورية على جميع الأقسام التي هي حشوه فتقع مناسبات بين الأجسام النيرة المركزة فيه وبين الأجسام العنصرية ، فيحصل

بينهما الفعل والانفعال ، ويحصل من ذلك استعداد المادة لأن تفيض عليها الصور من واهب الصور ، ويتبعها سائر التغيرات ، وهذه الحركة أعنى المستديرة أشرف من سائر الحركات لأنها إنما تعرض لموضوعها بعد تمام جوهره ، ويكون دائماً على نسق واحد ، فلا يلزمها التفاوت مثل ما يلزم الحركة المستقيمة ، فانها إن كانت بالطبع فانها تشتد أخيراً ، وإن كانت بالقسر فانها تخف في الوسط وتضعف في الأخير ، فتكون الحركة المستقيمة متفاوتة ، وأما المستديرة فلا تنفاوت أصلاً إذا صدرت عن قوة واحدة ، فالحركة المستديرة أقدم الحركات بالطبع وأشرفها .

« والمقدمة الخامسة عشرة : أن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها ، ولا يوجد أحدهما دون الآخر ، فلا توجد حركة إلا في زمان ، ولا يعقل زمان إلا مع الحركة ، فكل ما لا يوجد له حركة فليس هو بواقع تحت الزمان » .

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على ثلاثة أبحاث : أحدها في بيان ماهية الزمان ، وثانيها في بيان كون الزمان مع الحركة متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلاً ، وثالثها في بيان ما لا يتحرك فانه لا يقع تحت الزمان .

البحث الأول في بيان ماهية الزمان : فنقول اختلف الناس في ماهية الزمان على أربعة مذاهب أحدها أنه موجود قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني وهو واجب الوجود لذاته ، وثانيها أنه جسم يحيط بجميع أجسام العالم ، وهو فلك معدل النهار . وثالثها أنه حركة معدل النهار ، ورابعها أنه مقدار الحركة من جهة

التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان كما سيأتى شرحه ، وهو اختيار أرسطو ومن تبعه ، وهذا هو الذى ذكره صاحب السكتاب ، لأن مقدار الحركة عرض تابع لها فلنقرر هذا رأى ، وبعد الفراغ منه نذكر شبه المذاهب الفاسدة مع أجوبتها فنقول :

إذا فرضنا جسماً يتحرك على مسافة معينة بمقدار من السرعة وفرضنا جسماً آخر يتحرك فى تلك المسافة بذلك المقدار فلا شك أنهما لو اتفقا فى الأخذ اتفقا فى الترك بالانتهاء إلى نهاية تلك المسافة لو ابتدأ الأول دون الثانى ثم ابتدأ الثانى أو تركا معاً ، فانه يكون بين أخذ الأول وتركه إمكان قطع مسافة أقل من مسافة الأول ، والإمكان الثانى جزء من الإمكان الأول ، فالإمكان الأول أمر مقدارى قابل لازيادة والنقصان وليس مقداراً قار الذات بل هو زائد فى الانقضاء إذ لو لم يكن منقضياً لما فات من الثانى شئ هو حاصل للأول ، لأنهما متفقان فى السرعة والابتداء من نقطة واحدة من المسافة فسواء ابتدئتما أو ابتدأ أحدهما قبل الآخر فيلزم أن تكون مسافة الثانى مثل مسافة الأول وليس كذلك ، فاذن هو مقدار يكون وجوده على سبيل التجدد والتقضى ، فلا يكون هذا المقدار موجوداً قائماً بنفسه لا يكون فى موضوع ، لأننا نأبى أن أجزاءه متجددة منقضية فلا بد من موضوع كما سيأتى بيان أن كل حادث لا بد له من موضوع فيكون له موضوع فلا يخلو ، إما أن يكون هذا المقدار مقداراً لذلك الموضوع أو لهيئة فيه ، والأول من وجهين أحدهما أن مقدار الموضوع قار الذات ، وهذا غير قار الذات ، والثانى هو أن مقدار الموضوع إذا زاد فانه يزيد الموضوع بزيادته ولا يزيد الموضوع بزيادة هذا المقدار ، فان أبطأ المتحركين أظولهما فى هذا المقدار فى مسافة معينة مع أنه قد يكون مقداره أصغر فليس هذا

مقدار الموضوع فهو إذن مقدار لهيئة في الموضوع ، فذلك الهيئة إما أن تكون قارة بالذات أو لا تكون قارة الذات ، والأول باطل بالوجهين المذكورين ، فهو إذن مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة ، فالزمان هو مقدار الحركة لا من جهة أجزاء المسافة فان أجزاء مقدار المسافة قارة الذات ، فمتقدمها ثابت مع متأخرها بل من جهة المتقدم الذي لا يثبت مع المتأخر ، ولا يجتمعان أبداً من أجزاء المقدار الذي بينا أنه على سبيل التجدد والانقضاء ، فظهر من هذا البحث ماهية الزمان وأنه عرض تابع للحركة .

البحث الثاني في كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر بيانه هو أنه ظهر في البحث الأول أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحقيقه بدونها أما أنه لا يمكن تحقيق الحركة بدونها فلأن كل حركة فهي على مسافة وكل مسافة فهي قابلة للانقسام دائماً بناء على نقي الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة في زمان فقد ثبت تلازمهما .

البحث الثالث في بيان أن ما لا يتحرك ولا يتغير فانه لا يقع تحت الزمان بيانه هو أن المراد من قولنا الشيء الفلاني واقع في الزمان هو أن وجوده مطابق للزمان ، والزمان متجدد متصرم ، فالمطابق له متجدد متصرم ، وليس ذلك إلا الحركة فالواقع في الزمان وتحتته إنما هو الحركة بالذات والمتحرك بالعرض ، وهو الجسم وأعراضه فما لا يكون متحركاً ولا متغيراً أصلاً بالذات ولا بالعرض فلا يكون واقعاً تحت الزمان ، ولا يكون وجوده زمانياً ، فلنذكر شبه الخالفين .

قال صاحب المذهب الأول ، إن الزمان موجود متى فرض عدمه لزم منه محال ، وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود فالزمان واجب الوجود لذاته . يبان الصغرى أن الزمان موجود بالضرورة ، لأن كل أحد يعلم

بالضرورة أنه لم يكن موجوداً قبل ألف سنة ، وأنه موجود الآن من كذا سنة من عمره ، والتصديق إذا كان ضرورياً كانت أجزاؤه ضرورية ، فالعلم بوجود الزمان ضروري ، ويلزم من مجرد فرض عدمه محال ، لأنه إذا فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده ووجوده قبل عدمه بعدية وقبلية لا يجتمعان ، والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان نفس الزمان فيكون الزمان موجوداً عند عدمه ، وهذا محال .

وأما بيان الكبرى فظاهر ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته سوى ما يلزم من فرض عدمه — نظراً إلى ذاته — محال ، فالزمان موجود واجب الوجود لذاته وكل ما يكون واجب الوجود لذاته لا يكون جسماً ولا جسمانياً ، فالزمان موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا جسماني .

وأما من قال : بأن الزمان هو فلك معدل النهار ، فإنه تمسك بأن قال : الزمان محيط بجميع الحوادث ، وفلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث [من الشكل الثاني] فالزمان هو فلك معدل النهار .

وأما من قال : بأن الزمان ، هو حركة فلك معدل النهار ، فإنه زاد في هذا الدليل شيئاً ، فقال : الزمان محيط بجميع الحوادث ومتجدد متصرم وحركة فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث متجدد ومتصرم ، فالزمان حركة .

الجواب عن الأول ، هو أننا بينا أن الزمان غير قار الذات بل هو أبداً في تجدد وتصرم ، وواجب الوجود لذاته لا يكون كذلك . وعن الثاني أن قياسكم من الشكل الثاني ، والقرينة المركبة من الموجبتين فيه لا تنتج ، وعكس الكبرى جزئياً لا يصلح أن يكون كبرى الشكل الأول .

فإن قلت نجعل الكبرى سالبة لينتج هكذا : ولا شيء غير فلك معدل

النهار بمحيط بجميع الحوادث ، ينتج فليس الزمان غير فلك معدل النهار . قلت حينئذ تكون الكبرى ممنوعة ومنقوضة بحركته وبمقدار حركته . وعن الثالث وجوه : أحدها ، ما ذكرناه جواباً عن الثانى ، وثانيها ، أن الزمان لا يوصف بالسرعة والبطء بل بالطول والقصر ، والحركة توصف بهما فهو متغير لهما ، وثالثها ، أنه يمكن أن توجد حركتان معاً ولا يمكن أن يوجد زمانان معاً ، ورابعها ، أنا نفرض حركة من أول النهار إلى آخره بمقدار من السرعة ، ونفرض حركة أخرى بذلك المقدار من السرعة من أول النهار إلى نصفه ، فالحركة الأولى مساوية للثانية في الماهية ولوازمها والسرعة المعينة ، ونخالفها في المقدار ، ومعلوم أن مخالفتها لها إنما هو بالزمان فحسب من حيث أن زمانها أطول فليس الزمان إلا مقدار الحركة التى لا تجتمع أجزاء متقدمها مع متأخرها :

« المقدمة السادسة عشرة : هى أن كل ما ليس بجسم فلا يعقل فيه تعدد إلا بأن يكون قوة فى جسم ، فتعدد أشخاص تلك القوى بتعدد موادها وموضوعاتها . فكذلك الأمور المفارقة التى ليست بجسم ولا قوة فى جسم لا يعقل فيها تعدد أصلاً ، إلا بأن تكون عللاً ومعلولات . »

(الشرح) : المقصود من هذه المقدمة بيان أن كل ماهية نوعية تتعدد الأشخاص التى تحتها فان سبب ذلك التعدد إنما هو تعدد المواد وتأثير القوابل . بيانه أن شخص تلك الماهية إما أن تكون تلك الماهية أو غيرها ، فان كان هو

هى فأينما وجدت الماهية وجد ذلك الشخص بعينه فلا تكون أشخاصها متعددة بل يكون نوعها فى شخصها ، والمفروض خلافه ، وإن كان غيرها وهو من عوارضها فلا بد له من علة ، فعلمته إما أن تكون تلك الماهية أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها أو مالا يكون حالا فيها ولا محلا لها لكن له علاقة ما مع الماهية ، أو مالا يكون له ذلك التعلق بالماهية أصلا . والقسم الأول محال ، وإلا لكان نوعها فى شخصها فلا يكون تحتها تعدد أشخاص وهو خلاف مانحن فيه . والقسم الثانى أيضاً محال لأن شخص الحال بعد تشخص المحل بعدية بالذات فلا يكون هو علة لما هو قبله بالذات . وأما القسم الثالث والرابع ، فهما صحيحان ، مثال القسم الثالث القوى الجسمية من الأعراض والصور ، ومثال القسم الرابع النفوس الناطقة فان هذه الأمور تتعدد وتتشخص بحسب تعدد متعلقاتها من المواد والأبدان للاستعداد الذى يحدث فيها . والقسم الخامس أيضاً محال ، لأن ما لا يكون له تعلق بالماهية أصلا ولا بأشخاصها فنسبته إليها على السوية ، فن المحال أن يقتضى عدداً منها دون عدد إلا لسبب ، فيعود التقسيم المذكور فيه ، فلا بد من الانتهاء إلى أحد قسمى الثالث والرابع ، فقد حصل من هذا أن كل ماهية تعددت أشخاصها فتلك الماهية ، إما مادية ، كالقوى الجسمية من الصور والأعراض ، أو متعلقة بالمادة بضرب من التعلق كالنفوس الناطقة ، فالمجردات الصرفة والمفارقات المحضة لا يمكن أن تتعدد أشخاصها البتة بل — تكون أنواعها فى أشخاصها ، إما بأن تكون تشخصها نفس ماهيتها كما فى حق واجب الوجود لذاته ، أو بأن تكون ماهيته كافية فى فيضاتها وتشخصها عن واجب الوجود ، كالجواهر العقلية المنزهة عن التعلق بالمادة ، إذ لا تعدد فى الفاعل الأول — ولا اختلاف فى ماهياتها وليس لها قوابل ولا ما يشبه القوابل ولا تتعدد فى أشخاصها التى تكون تحت نوع

واحد بل تكون أنواعها في أشخاصها ، نعم يحصل التعدد في سلسلة العلية التي منها تكون علية بعضها لبعض فتحصل كثرة ولكنها لا تكون تحت نوع واحد بل يكون كل واحد منها نوعاً مغايراً لغيره .

« المقدمة السابعة عشرة : هي أن كل متحرك فله محرك ضرورة إما خارج عنه ، كالحجر بحركة اليد ، أو بحركة فيه ، كجسم الحيوان ، فإنه مؤلف من محرك ومتحرك ، ولذلك إذا مات وعدم منه المحرك — وهو النفس — يبق المتحرك — وهو الجسد — في الحيز كما كان ، إلا أنه لا يتحرك تلك الحركة ، فلما كان المحرك الموجود في المتحرك خفياً لا يظهر للحس ظن بالحيوان إنه متحرك دون محرك ، فكل متحرك يكون محركه فيه ، فهو الذي يسمى المتحرك من تلقائه ، معناه : أن القوة المحركة لما يتحرك منه بالذات موجودة في جملته . »

(الشرح) : اعلم أن هذا الكلام مشتمل على بحثين : أحدهما ، في بيان أن كل متحرك فله محرك غيره ، وثانيهما — في تقسيم المحرك وتغير المتحرك من تلقائه .

البحث الأول ، في بيان أن كل متحرك فله محرك غيره . دليله هو أن الجسم إذا تحرك فلما أن يتحرك لأنه جسم أو لأنه جسم ما ، والأول باطل من وجوه : أحدها ، هو أنه لو كان كذلك لكان كل جسم متحركاً دائماً لأن العلة إذا كانت دائماً لكان المعلول دائماً بدوامها ، وليس كذلك . وثانيها ، أن الجسم إن كان

متحركاً لأنه جسم فلا يخلو إما أن يكون قاصداً إلى جهة معينة أو لا يكون ،
والأول - باطل من وجهين : أحدهما أنه يجب أن يسكن إذا وصل إليها ، فحينئذ
لا تكون الجسمية وحدها علة للحركة ، وإلا لما سكن وقد فرضناه كذلك ،
هذا خلف . وثانيهما أنه يلزم أن يكون كل جسم قاصداً إلى تلك الجهة بعينها ،
ونحن نرى الأجسام متحركة إلى جهات متقابلة كحركة النار إلى فوق وحركة
الأرض إلى أسفل ، وإما أن لا يكون الجسم المتحرك قاصداً إلى جهة معينة بل جاز
أن يتحرك إلى أى جهة اتفقت ، فليس تحركه إلى بعض الجهات بأولى من الحركة
إلى سائر الجهات ، فاما أن يتحرك دفعة إلى جهات مختلفة فهو محال ، أو لا
يتحرك إلى شئ منها ، فلا يصح أن يكون الجسم وحده موجباً لحركة نفسه ،
وثالثها - لو كان الجسم يتحرك لأنه جسم لاستحال سكونه لأن ما بالذات دائم
بدوام الذات . ورابعها - هو أن الجسم قابل للحركة فلا يكون فاعلاً لها لأن
القابل لا يكون هو الفاعل .

وأما القسم الثانى من أصل الكلام : وهو أن يكون الجسم إنما يتحرك لأنه
جسم ما ، فحينئذ يكون المحرك تلك الخصوصية لا الجسم من حيث هو جسم فقد
ظهر من هذا أن كل جسم متحرك فأنما محركه شئ غير كونه جسماً ، ولا ينقض
هذا الأصل بالحيوان ، فإن الفاعل لحركته هو النفس دون الجسم ، وهى صورة
وراء الجسم ، إما مجردة كما فى الإنسان او مقارنة للمادة كما فى الحيوانات ، لكن
لما كانت النفس خفية الذات غير محسوسة ظن أنه يتحرك بجسمه من غير محرك
وهو محال .

البحث الثانى فى تقسيم المحرك ، وتفسير المتحرك من تلقائه ، فنقول : المحرك
إما أن يكون خارجاً عن الجسم الذى يحرك ، وهو التحريك القسرى مثل تحريك

الإنسان حجراً ، أو يكون داخلاً فيه متعلقاً به ، وهو إما أن يكون بالإرادة أو بالتسخير من غير إرادة ، وعلى التقديرين فاما أن تكون تلك التحريكات متحدة على نسق واحد ، أو مختلفة فيحصل أربعة أقسام ، ونحن قد استوفينا فيه الكلام في المقدمات السالفة فلا نعيده .

وأما تفسير المتحرك من تلقائه ، فالحسكاء مختلفون في استعمال هذا اللفظ فمنهم من جعل المتحرك من تلقائه هو الذي له أن يتحرك بالطبع حركة غير تلك الحركة التي هو بها متحرك ، وتلك الحركة مع ذلك لا تكون عن سبب من خارج فعل ، ومنهم من يدخل النبات في جملة المتحرك من تلقائه ويخرج الفلك من أن يكون متحركاً من تلقائه ، وهم مع ذلك يمنعون أن يخرج الفلك من ذلك فليس هذا التفسير موافقاً لرأيهم ، ومنهم من زاد على هذا التفسير قيداً آخر ، وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك ، فإن أخذ هذا القيد مطلقاً لم يكن الفلك أيضاً داخلاً في المتحرك من تلقائه ، وإن أخذ هكذا - وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك إذا شاء كان داخلاً فيه مثل الفلك ، ولا يلزم من صدق قولنا : إذا شاء أن لا يتحرك فانه لا يتحرك ، إمكان أن يقع تلك المشيئة فيشاء أن لا يتحرك وذلك لا يلزم من صدق الشرطية صدق الجملة كما بينوه في المنطق ، ومنهم من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذي لا يكون سبب حركته خارجاً عنه قاسراً بل يكون إما داخلاً فيه أو متعلقاً به ، وهم المحققون من الحسكاء ، فعلى هذا يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحركة بالطبيعة ، وتخرج عنه الحركات القسرية والعرضية ، وهو الذي اختاره صاحب الكتاب ، ومنهم من شرط في هذا التفسير أن تكون تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية وهي حركة النفس النباتية ، والحركات الطبيعية ، وتبقى الحركات الفلكية

والحيوانية فحسب ، وأنت مجتهد في هذه الإطلاقات إذ لا مشاحة في الألفاظ ،
وإن كان الأشبه هو ما ذكره في هذا الكتاب .

« المقدمة الثامنة عشرة : أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل ،
فمخرجه غيره ، وهو شيء خارج عنه ضرورة ؛ لأنه لو كان المخرج فيه
ولم يكن ثمة مانع لما وجد بالقوة وقتاً ما ، بل كان يكون بالذات دائماً ،
فإن كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع ، فلا شك أن مزيل المانع هو
الذي أخرج تلك القوة إلى الفعل ، فافهم هذا » .

(الشرح) : هذه مقدمة شريفة عظيمة النفع ، تحتها أسرار لطيفة ، ومعان
دقيقة فلنبسّط الكلام فيها فنقول : أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يكون
على ثلاث مراتب :

الأولى : منها أن يكون ذلك الشيء معدوماً فيصير موجوداً مثل أن الحرارة
معدومة في الماء ولكنها قابلة للوجود فإذا أوجدتها الفاعل صارت موجودة فيه ،
فيقال إنها خرجت من القوة إلى الفعل .

والثانية : هو أن يكون الشيء موجوداً بالفعل في ذاته ويمكن أن يكون له
صفة ما إما صورة أو عرض ولكنها لا تكون موجودة فيه ، فيقال لذلك الشيء
الموجود بالفعل بحسب إمكان حصول تلك الصفة له : إنه بالقوة كذا فإذا وجدت
له تلك الصفة يقال : إنه صار بالفعل ، مثل الماء فإنه موجود بالفعل في ذاته ،
ويمكن أن يتصف بالحرارة قبل وجودها له يقال : إن الماء حار بالقوة فإذا وجدت
له يقال : إنه صار حاراً بالفعل .

والثالثة أن يكون الشيء موجوداً بالفعل كامل الذات تام الصفات ويمكن أن يحدث منه شيء آخر لا موجوداً فيه بل مفارقة عنه ، وقبل حدوثه عنه يقال لذلك الموجود إنه فاعل للشيء الآخر بالقوة فاذا حدث عنه يقال له صار فاعلاً له بالفعل ، وهذا القسم عظيم الشأن جداً ، والكلام فيه طويل ، والاختلاف فيه كثير ، ويبنى عليه كثير من أمهات المسائل : مثل حدوث العالم وقدمه .

فلنتكلم أولاً في القسمين الأولين ثم نلوح إلى الثالث تلويحاً يليق بهذا الموضوع ونذكر تمامه في المقدمات الآتية إن شاء الله تعالى فنقول : كل ما يخرج من القوة إلى الفعل على الوجهين الأولين فله مخرج يخرج من القوة إلى الفعل ، لأن ذلك الشيء ممكن لذاته ولحله ، فنسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، فيحتاج إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه ، ومرجح وجود الشيء على عدمه مخرج له من القوة لا محالة ، وهذا المرجح المخرج قد يكون خارجاً عن ذات ذلك الشيء الذي هو بالقوة كالنار بالنسبة إلى الماء ، وقد يكون داخلًا فيه سارياً ، مثل القوى الطبيعية الكامنة فيها ، والقسم الثاني إن لم يتخلف عنه تأثيره بأن يظل موجوداً بالفعل دائماً ، فلا يكون محله بالقوة في وقت من الأوقات ، وكلامنا فيما يكون وقتاً ما بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، وإن تخلف عنه تأثيره بأن لا يخرج ما هو فيه من القوة إلى الفعل فلا شك أنه يكون ذلك التخلف إما لقيام مانع أو لفقدان شرط فيحتاج إلى أمر خارج عنه يزيل ذلك المانع ، أو يحصل ذلك الشرط ، فيزيل المانع أو يحصل الشرط الخارج يكون مخرجاً لذلك المخرج الذي هو في الشيء في تأثيره من القوة إلى الفعل ، كالقوى الطبيعية المنضجة للفواكه الكائنة فيها إذا لم يحصل منها ذلك الإنضاج ، إما لقيام مانع كبرد

مفجج^(١) ؛ أو لفقدان شرط كسخونة الجو فكل ما أزال ذلك المانع أو حصل هذا الشرط كالشمس إذا أمدتها بتسخين الجو فهو مخرج للقوى الطبيعية في تأثيره من القوة إلى الفعل فعلى هذا يكون المخرج الأصلي ذلك الخارج فإذا خرج الشيء على الإطلاق من القوة إلى الفعل يكون خارجاً عنه دائماً ، وهذا هو ما أشار إليه بقوله : وهو خارج عنه ضرورة .

وأما الوجه الثالث وهو أن يكون ذلك الشيء موجود الذات كامل الصفات فيحدث منه أثر بالفعل بعد أن كان بالقوة فذلك الأثر إما أن يكون في المادة كالصور والأعراض الحالة فيها أو متعلقاً بها بضرب من التعلق ، كالنفوس الناطقة أو لا يكون في المادة ولا متعلقاً بها ، كالمقول المفاضة ، والقسمان الأولان ممكنان إذا أعد تلك المادة معد فتستعد لنيل الفيض ، من ذلك الفاعل فيحدث فيها ذلك الأثر ، مثاله من الطبيعة أن الشمس موجودة بالفعل فيأضئ للنور لا قصور فيها ولا تعذر في جبهتها في إعطاء النور فإذا لم يستضيء بها شيء فلقصور في استعداده بأن لا يكون متلونا أو لا يكون في مقابلتها ، أو يكون بينه وبينها حجاب ، فإذا أعده معد بأن يحصل له هذه الشرائط ويزيل عنه الموانع ، فانه يفيض النور من الشمس عليه من غير توقف ولا تخلف لكن هذا لا يوجب تغييراً في الفاعل لأن ذلك التخلف لم يكن لفوات أمر في الفاعل حتى ينسب إليه تغير بل لنقصان في القوابل ، وحدث الصور والأعراض في المادة السفلية^(٢) ليس إلا على هذا

(١) وفي الأصل : كبير مفجج ، والصواب ما ذكرناه لأن البرد يجعل الثمر فجياً غير ناضج (ز) .

(٢) وهنا في الأصل إقحام « بل النفوس الناطقة كالبارى وملائكته » وهذا خطأ صراح (ز)

الوجه ، فإن الحركات الأولية تهىء هذه المادة لقبول تلك الأشياء فيحدث منهم فيها على حسب كل قابل ما يليق به من غير تغير في الفاعل أصلاً إذ لم يتخلف ما تخلف إلا لقصور في القابل لا لقوات صفة في الفاعل .

وأما القسم الثالث وهو أن لا يكون ذلك الحادث في المادة ولا متعلقاً بها مع أنه لا يصح التغير على الفاعل الموجود الذات الكامل الصفات ، فهل يمكن هذا أو لا يمكن ؟ . فبعض ما سبق منا في المقدمات السالفة ، وما سيأتى في المقدمات الآتية يعينك على الاطلاع على حكم هذا القسم وتتمة القسمين الأولين .

« المقدمة التاسعة عشرة : أن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، لأنه إن حضرت أسبابه وجد ، وإن لم تحضر أو عدمت ، أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد » .

(الشرح) . اعلم أن كل ماله سبب فانه باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم لأنه إن لم يكن ممكن الوجود أو العدم نظر إلى ذاته فاما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم فاذا لم يكن قابلاً لما كان أحدهما متعيناً إما الوجود أو العدم ، فإن كان الأول فهو واجب الوجود لذاته ، وإن كان الثانى فهو ممتنع الوجود لذاته ، وكل واحد منهما لا يمكن أن يكون له سبب ، أما واجب الوجود لذاته فانه لا يرتفع بارتفاع الغير لكونه واجبا لذاته ، وماله سبب يرتفع بارتفاع الغير وهو ذلك السبب والجمع بينهما متناقض ، وأما الممتنع لذاته فلأن ماله سبب لا بد أن يصير موجوداً بوجود ذلك السبب ،

والممتنع لذاته لا يصير موجودا لسكن كلامنا فيما يكون له سبب فإذن كل ماله سبب فهو باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم (غير آب) عن قبولها أصلا ، وإنما يوجد إذا وجد سبب وجوده مع الشرائط المعتبرة في ذلك التأثير فيجب وجوده به لأنه إن لم يجب وجوده بقى في حد الإمكان ولا يكون وجوده راجعا على عدمه ، ولا يكون وجوده أولى بالوقوع من عدمه فلا يصير موجوداً مع حضور سببه الكامل فلا يكون سبب وجوده سببا لوجوده ، هذا خلف ، فإذا وجد سببه كاملا في الشرائط المعتبرة في التأثير وجب به وجود المسبب وإنما يعدم إذا عدم سببه أو إن وجد لسكن عدمت الشرائط والجهات التي تعتبر في ذلك التأثير ، وهذا هو المراد من قوله أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده ، فحينئذ يمتنع وجود المسبب قطعا فقد حصل من هذا البحث أن كل ماله سبب فهو باعتبار وجود سببه واجب الوجود ، وباعتبار ذاته مع قطع النظر عن وجود سببه وعدمه ممكن الوجود والعدم ، والله الهادي بفضله .

« المقدمة العشرون : أن كل واجب الوجود باعتبار ذاته لذاته ، فلا سبب لوجوده بوجه ولا حال . »

(الشرح) اعلم أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواجب الوجود لذاته له سبب به يوجد لأننا بينا في المقدمة التي قبل هذه أن كل ماله سبب فإنه باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم ويلزم من هذا بطريق عكس التقيض أن مالا يكون ممكن الوجود والعدم لذاته فلا يكون له سبب أصلا لسكن واجب الوجود لذاته ليس ممكن الوجود والعدم لذاته ، فلا يكون له سبب بوجه من الوجوه .

ولقائل أن يقول إنكم بينتم في المقدمة التي قبل هذه المقدمة أن كل ماله سبب فإنه ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فتكون هذه المقدمة لازمة عنها ، بطريق عكس النقيض فلا حاجة إلى جعلها مقدمة مستقلة ألا ترى أن كل مقدمة وضعتها في هذا الكتاب ، فإنه يلزم منها لوازم كثيرة إما بطريق عكس النقيض أو بغيره من الطرق المشهورة في المنطق مثل صدق العكس المستوي وكذب النقيض وغيرهما ولا يحتاج إلى أن تذكر تلك اللوازم مستقلة لأنها تكون معلومة من أصل المقدمة الموضوعة ، فكذلك هنا لا يحتاج إلى ذكر هذه المقدمة مستقلة بعد وضع المقدمة السابقة تركا للتطويل .

والاعتذار عنه أن هذه المقدمة لما كانت كثيرة الاستعمال لكثرة وقوع الحاجة إليها في المسائل التي نتكلم فيها لا جرم أفردتها بالذكر لتكون معلومة حاضرة في ذهن بالفعل ولا يحتاج إلى استنباطها من مقدمة أخرى فإنه ربما لا ينتقل ذهن الناظر إلى عكس نقيض تلك المقدمة فيتوقف في صحة تلك المطالب وأما إذا كانت مذكورة بالاستقلال فإنه لا يحصل حينئذ توقف واشتباه .

« المقدمة الحادية والعشرون : أن كل مركب من معنيين ، فإن ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة ، فليس هو واجب الوجود لذاته ، لأن وجوده بوجود جزئيه وبتركيبهما » .

(الشرح) : اعلم أن كل ماهية تكون مركبة من جزأين أو أكثر من ذلك فإنه يجب أن تكون ممكنة الوجود والعدم لذاتها ، فلا يكون واجب الوجود لذاته مركباً أصلاً ، بل يجب أن يكون واحداً بسيطاً منزهاً عن اتحاء التركيب .

بيانه أن كل مركب فان وجوده يكون محتاجا إلى وجود جزأيه ، وجزؤه غيره ، فكل مركب فان وجوده محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى الغير فانه يرتفع بارتفاع ذلك الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير فهو ممكن لذاته ، ينتج فكل مركب فهو ممكن لذاته ، ولا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن لذاته ، ينتج فلا شيء من المركب بواجب الوجود لذاته ، فينعكس لاشيء من الواجب بذاته بمركب فكل ما هو واجب الوجود لذاته فذاته وحدة محضة منزهة عن التأليف والتركيب وذلك ما أردنا بيانه .

« المقدمة الثانية والعشرون : أن كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة ، وتلحقه أعراض ضرورة . وأما المعنيان المقومان له : فذاته وصورته ، وأما الأعراض اللاحقة له : فالكم ، والشكل ، والوضع » .

(الشرح) : اعلم أن المقصود من هذه المقدمة إنما يتضح ببيان مقامين ، أحدهما في تجوهر الأجسام والثاني في عوارض الأجسام ، أما المقام الأول فنقول : اختلف العلماء في تجوهر الجسم على خمسة مذاهب ، وتفصيلها أن الجسم قد يكون مركبا من أجسام مختلفة الطبائع كالأعضاء الآلية (المركبة) من المفردة ^(١) وهي

(١) الآلية المركبة هي مثل الرأس واليد والرجل ونحوها ، والبسيطة المفردة هي مثل العظام والغضاريف والأعصاب ونحوها ، والأخلاط هي السكيمونات الأربع والأركان هي العناصر الأربعة عند الأقدمين (ز)

من الأخلاط الأربعة ، وهى من الأركان الأربعة ، وقد يكون بسيطاً ، وهو مالا يكون كذلك لكنه قابل الانقسام ، إما بالفك والتفصيل أو باختلاف عرضين كما فى البقلة أو بالوهم والفرض فالانقسامات الممكنة فيه إما أن تكون حاصلة بالفعل أو بالقوة وعلى التقديرين فاما أن تكون متناهية أو غير متناهية فحصل أربعة أقسام أحدها أن يقال أن هذه الانقسامات حاصلة بالفعل وهى متناهية ، وهذا على قسمين لأن الأجزاء التى بينها تلك الانقسامات المتناهية بالفعل إما أن تكون قابلة للانقسام بالقوة أو لا تكون ، والأول مذهب ديمقراطيس فإنه كان يقول بأن الانقسامات التى نورد على الجسم البسيط حاصلة بالفعل وتنتهى إلى أجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل بل بالقوة وهما ، وهى كرية الشكل متماثلة الماهية والحقيقة ، فاذا اجتمعت حصلت الأجسام البسيطة أولاً ، ثم عنها المركبات ثانياً ، والثانى مذهب أكثر المتكلمين فإن عندهم الجسم مركب من أجزاء هى حاصلة بالفعل وهى متناهية العدد ، وتلك الأجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة . وثانيها أن تلك الانقسامات حاصلة بالفعل وهى غير متناهية ، وهو مذهب جماعة من المتكلمين ، وهم نفر يسير من المعتزلة . وثالثها أن تلك الانقسامات حاصلة بالقوة وهى متناهية ، وهو مذهب شاذ لا أعرف أحداً ذهب إليه . ورابعها أن تلك الانقسامات بالقوة وهى غير متناهية وهو مذهب المحققين من الحكماء . وإيضاح هذا المذهب ، هو أن الجسم البسيط كما واحد مثلاً هو واحد فى الحقيقة كما هو عند الحس إلا أنه قابل للانقسام بالقوة إلى غير النهاية لا بمعنى أنه تحصل أجزاء غير متناهية بالفعل ؛ فان ذلك محال كما سيأتى بل بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن أن يرد عليه فصل آخر ، وكل ما يحصل بالفعل فانه يكون متناهياً محصوراً ، وافهم هذا المعنى منهم كما تفهمه من قولنا البارئ قادر على إيجاد أشياء غير متناهية إذ ايس معناه أنه يوجد عدداً غير

متناه بل معناه أنه لا يصل إلى إيجاد شيء إلا ويمكنه أن يوجد بعده أشياء أخرى مع أن كل ما يحصل فإنه يكون متناهياً أبداً فكذا الجسم البسيط عندهم قابل للانقسام إلى غير النهاية بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن بعده ورود فصل آخر عليه ، مع أن كل ما يحصل يكون أبداً متناهياً وعدداً ومقداراً ، وهذا هو الأصل الذي يبنى عليه إثبات كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة ، فلنذكر ما يدل على تصحيح هذا الرأي فنقول : لا يجوز أن ينتهى الجسم فى القسمة إلى أجزاء لا تقبل القسمة أصلاً لا بالفعل ولا بالقوة ويدل عليه وجوه :

أحدها : لو انتهت القسمة إلى أجزاء هذه صفتها فلا يخلو إما أن لا يمكن أن تتلاقى أو يمكن فإن لم يمكن لم يكن الجسم حاصلًا من تأليفها وإن أمكن فلنفرض ثلاثة أجزاء متلاقية فاما أن يكون الجزء الأوسط حاجباً للطرفين عن التلاقى أو لا يكون فإن كان حاجباً كان ما يلاقى منه أحد الطرفين غير ما يلاقى الطرف الآخر ، فيكون منقسماً ، وإن لم يحجب كان كل واحد من الطرفين ملاقياً للوسط بالكلية ، إذ لو لم يكن بالكلية لكان منقسماً ، وإذا كان كذلك فلا يزيد الثلاثة على حجم الواحد منها ، فلا يكون التركيب من مثل هذه الأجزاء مفيداً للحجمية حاصله من تركيبها وقد وضعناه كذلك ، وهذا خلف .

الثانى : أن الصفحة المركبة منها إذا استنارت بأشراق الشمس عليها كان الوجه المستنير مغايراً لما لا يكون كذلك فانقسمت .

الثالث : الجسم قد يكون ظله مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصف الجسم فاذا فرضنا هذا الجسم مركباً من عدد وتر ، كان ظله شفعاً فكان له نصف هو ظل نصف الجسم ، فيكون هذا الجسم منقسماً بقسمين متساويين فيكون قد انقسم الجزء .

الرابع : برهن أوقليدس بشكل العروش على أن وتر القائمة جذر مربع

الضلعين المحيطين بها . فإذا كان الضلعان المحيطان بالقائمة كل واحد منهما عشرة أجزاء كان وتر القائمة جذرا لما بين ، وليس لما بين جنر صحيح فلا بد من انقسام الجزء .

الخامس : برهن أو قل يدس على أن السطوح المتوازية الاضلاع التي تكون على قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وبين خطوط متوازية تكون متساوية ، فإذا فرضنا سطحين بهذه الصفة وأحدهما أربعة في أربعة ، فيكون مركبا من ستة عشر جزءاً ، والآخر طوله من المشرق إلى المغرب فيلزم أن يكون السطح الثاني مركبا من ستة عشر جزءا وهو محال .

فإن قلت : وهذا لازم على صاحب الأصول أيضاً ، لأن أحد السطحين إذا كان شبراً في شبر ، والآخر من المشرق إلى المغرب فكيف يكونان متساويين ؟ قلت : إذا كان أحد السطحين قائماً على القاعدة والآخر مائلاً ، فكهما ازداد طول الثاني نقص عرضه ، فلا استحالة فيه .

السادس : لو كان الجزء حقاً لكانت الحركة باطلة لكن الحركة حقة ، فالجزء باطل . بيان الشرطية : إن المتحرك من جزء إلى جزء حركته : إما على الأول ، وهو محال ؛ لأنه عند الأول لم يتحرك بعد ، أو على الثاني ، وهو أيضاً محال ، لأنه عند وصوله إلى الثاني يكون قد انتهت حركته ، لأن الحركة هي سبب وصوله إلى مماسة الثاني ، فلا تكون هي هي فقد صححت الشرطية ، لكن التالي فاسد بالضرورة ، فالقدم مثله .

السابع : لو كان الجزء حقاً لكانت الدائرة باطلة ، لكن الدائرة حقة فالجزء باطل . بيان الشرطية : هو أنه لو أمكنت الدائرة حينئذ : إما أن تكون الأجزاء الحاصلة فيها متلاقية الظواهر أو لا تكون ، والثاني باطل ، وإلا يحصل في كل

جزء شغل وفراغ ، فيلزم الإنقسام ، هذا خلف . وإن كانت متلاقية الظواهر :
أمكن أن نجعل دائرة أخرى محيطة أو متصلة بها ، فلما أن يرتكب على جزء من
الدائرة الداخلة جزء من الدائرة الخارجة ، أوجزاء آن فصاعداً ، والثاني محال وإلا
لزم الإنقسام في الجزء المرتكب عليه ، والاول : يقتضى أن يكون عدد أجزاء
الخارجة مثل عدد أجزاء الداخلة ، وهكذا تفرض إحاطة دوائر أخرى بهما ثالثة
ورابعة إلى أن ينتهى إلى حد يحصل طوق مثل طوق الفلك الأعظم مع أنه يكون
عدد أجزائه مثل عدد أجزاء الدائرة الصغيرة التى فرضناها أولاً ، وهذا محال .

وأما بيان أن الدائرة حقة ، فمن وجهين ، أحدهما : أننا نرى في الحس ما هو
في الإستدارة كالدائرة ، فإن كان في الحقيقة كما هو عند الحس ، فقد ثبتت الدائرة ،
وإن لم يكن في الحقيقة دائرة ، بل يكون بعض أجزائه أرفع ، وبمضا أخفض ،
فيكون قد حصل فيه فرج ، فتلك الفرج إن كان لا يسع فيها إلا ما يكون أقل
من جزء لزم الإنقسام ، وإن كان يسع مثل جزء ملأناها حتى حصل التساوى
وثبتت الدائرة ، وإن كان يسع أكثر من واحد ، فإن كان الذى يسع فيها عدداً
متناهياً ملأناها حتى حصل التساوى ، وإن كان غير متناه كانت الفرج قابلة
للانقسام بغير نهاية ، وهو باطل لوجهين . أحدهما : أن أصحاب الجزء واقفونا على
فساده ، والثاني . أن مقادير تلك الفرج متناهية ؛ لكونها محصورة بين تلك
الأجزاء الشاخصة ، وحصول المقدار عندهم : إنما هو من تركيب أعداد تلك
الأجزاء ، فصغر المقدار وكبره : إنما هو بسبب كثرة الأجزاء وقلتها فاذن هما
متناسبان ، لكن مقادير الفرج متناهية ، فالعدد الذى يسعها متناه .

الوجه الثانى : هو أننا إذا أخذنا جسماً وأثبتنا أحد طرفيه في موضع مخصوص
من سطح وأدركنا الطرف الآخر إلى أن ينتهى إلى حيث ابتدأنا بنحريكه ، فلا

شك أن موضع الطرف الثابت يصير مركزاً للمحيط الذى يحصل من تركيب الطرف الآخر ، ولما كان مقدار ذلك الجسم واحداً كانت نسبة المركز إلى جميع أجزاء المحيط متساوية ، فالسطح المحصور فى ذلك المحيط ، هو الدائرة ، فقد ظهر من هذا فساد مذهب من قال بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أو يلزم منه أيضاً فساد مذهب من قال : إن الجسم ينقسم بالفعل إلى غير النهاية ؛ لأنه يلزمهم القول بكون الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، فان كانوا غير قائلين به ، وذلك لأنهم يقولون : كل ما يمكن من الإقسام فى الجسم فهو حاصل بالفعل ، فينكسر انعكاس النقيض أن ما ليس ينقسم بالفعل ، فليس يمكن أن ينقسم ، فالجسم لما كان كرة بالفعل ، وكل كرة فانها عبارة عن آحاد ، ففى الجسم آحاد وكل واحد من تلك الآحاد لا يقبل الإقسام بالفعل ولا بالقوة . أما بالفعل فاننا فرضناه واحداً ، فلو كان كثيراً بالفعل لما كان واحداً ، وأما بالقوة : فلما لزمهم أن ما ليس ينقسم بالفعل فليس يمكن أن ينقسم ، فاذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الأجزاء ، فلا شك أنه يمكن تركيبها على وجه يحصل لذلك المجموع الأقطار الثلاثة ، وإلا لم يكن تأليف مثل هذه الأجزاء مفيداً للمقدار ، فلا يكون مقدار الجسم حاصلًا من تركيبها ، هذا خلف . فاذا ركبناها على الوجه المذكور حصل جسم متناهى المقدار والعدد ، وأيضاً يكون لهذا الجسم نسبة إلى سائر الأجسام التى تظنون أنها مركبة من أعداد غير متناهية ، لأنه ثبت أن جميع الأجسام متناهى المقدار ، بعضها بالحس ، وما ليس بمحسوس : فبالبراهين التى سلفت فى المقدمة الأولى ، فاذا كان ازدياد المقدار ونقصانه بحسب ازدياد العدد ونقصانه فهما متناسبان ، فنسبة المقدار إلى المقدار هى نسبة متناه إلى متناه ، فنسبة العدد إلى العدد نسبة متناه إلى متناه ، فاذا انقسم الجسم بالفعل إلى غير

النهاية باطل ، ومذهب ديمقراطيس أيضاً باطل ، لأن تلك الأجزاء متساوية الماهية والحقيقة ، أو يمكن أن يوجد اثنان منها متساويي الماهية والحقيقة ، فيصح من نصفي كل اثنين منهما من الاتصال الراجع للانفعال مثل ما بين نصفي الواحد منها ، وبالعكس ، وحينئذ يلزم أن تكون تلك الأجزاء قابلة للانفكاك والانفصال ، وإذا ثبتت هذه المقدمات فلتبين كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة ، فنقول : لما ثبت أن الانقسامات الممكنة في الجسم غير متناهية ، وثبت أن الانقسامات بالفعل متناهية لزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون لنا جسم يكون واحداً في الحقيقة ، كما هو عند الحس نقطة ماء ، فإذا ورد عليه الانفصال ، فالقابل للانفصال : لا يمكن أن يكون هو الاتصال ، لأن الاتصال ضد الانفصال ، ولا يكون في الشيء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشيء يكون موجوداً عند وجود المقبول ، والشيء لا يبقى عند طريان ضده ، فاذن القابل للانفصال في الجسم الذى هو متصل بذاته شيء وراء الاتصال وهو القابل للاتصال والانفصال جميعاً ، فذلك القابل هو الهيولى ، والاتصال الجسمى هو الصورة ، ومجموعهما هو الجسم ، فهو إذن مركب من الهيولى والصورة ، وهذا هو ما أردنا بيانه في المقام الأول .

وأما المقام الثانى — وهو النظر في العوارض الثلاثة التى ذكرها ، وهى : السكم ، والشكل ، والوضع .

فاعلم : أن الجسم إذا خلى وطبأه فانه لا بد وأن يحصل له مقدار معين ، إذ الجسم بدون المقدار محال ، وإذا قاسر حينئذ فذلك المقدار له طبيعى ، وكذلك الشكل ، لأن الشكل عبارة عما يحيط به حد أو حدود ، والجسم لما لزم المتناهى لزم حداً أو حدوداً لا محالة ، فيكون شكلاً .

وأما الوضع : فهو عبسارة عن الهيئـة الحاصـلة للجـسم بسبـب نسبـة أجزائه ،
بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الأجسام الخارجة عنه ، ومعلوم أن كل جسم فله
نسبة مخصوصة بين أجزائه ، ونسبة إلى سائر الأجسام من القرب والبعد ، فلهيئة
الحاصلة بسبب هاتين النسبتين هي الوضع ، فاذن كل جسم فانه لا يخلو من هذه
الأعراض الثلاثة التي هي : الكم ، والشكل ، والوضع .

*
*

« المقدمة الثالثة والعشرون : أن كل ما هو بالقوة وله في ذاته
إمكان ما ، فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل » .

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة موضوعها (أن كل ما هو بالقوة) وقد
قيده بقوله (وله في ذاته إمكان ما) ومحمولها (فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد
بالفعل) . والمراد من قوله كل ما هو بالقوة . هو كل ما يمكن أن يوجد بالفعل ولم
يوجد ، وذلك لأن القوة في مقابلة الفعل في هذا الموضع ، فليست هي مجرد
الإمكان ، بل هي عبارة عن أن يكون الشيء ممكن الوجود والعدم ، ولا يكون
موجوداً ، فإذا وجد يقال له : خرج من القوة إلى الفعل ، فكون الشيء موجوداً
بالقوة لا يصدق مع كونه موجوداً بالفعل ، وكونه ممكناً يصدق مع كونه موجوداً
بالفعل ، فانه إذا حدث لا يصير واجبا لذاته ، بل هو ممكن لذاته دائماً قبل كونه
موجوداً بالفعل ومعه وبعده .

إذا ثبت هذا فاعلم أن على هذه المقدمة سؤالين ، أحدهما أن قوله : كل
ما بالقوة ، معناه كل ما هو ممكن الوجود ، وليس بموجود كما ذكرناه ، فالإمكان

معلوم ومذكور فيه تضمناً فلما ذا قيده مرة أخرى بقوله : وله في ذاته إمكان ما ،
وثانيهما أن محمول القضية ينبغي أن يكون مغايراً لموضوعها ، إذ لا فائدة في مجرد
تكرير الشيء ؛ وأن يكون خارجاً عنه ، وإلا لم يكن ثبوته للموضوع محمولا ، بأن
يكون قضية تطلب صحتها بالبرهان . وكلامنا في القضايا البرهانية ، إذا ثبت هذا ،
فنقول : المراد من المحمول في هذه المقدمة — وهو قوله : فقد يمكن في وقت ما أن
لا يوجد بالفعل .

إما أن يكون إثبات الإمكان قبل خروجه إلى الفعل أو بعده أو مطلقا ،
فإن كان الأول كان محمول القضية غير موضوعها أو داخلا فيه لأن المعنى من كون
الشيء بالقوة هو كونه بحيث يمكن أن يوجد بالفعل وأن لا يوجد ما دام لم يوجد ،
فحملة عليه على أحد الوجهين المذكورين ، وإن كان الثاني فهو منقوض بالنفس
الناطقة لأنها تكون بالقوة قبل حدوث ^(١) البدن وعند حصوله يوجد بالفعل ،
ومعلوم أن ذاتها ممكنة في جميع الأحوال ، إذ الممكن لذاته لا يصير واجبا لذاته ،
ثم إنها لا يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل لأنه ثبت في الحكمة أنها باقية
لا تنعدم ، وإن انتقض المزاج وفسد البدن ، فلا تكون هذه القضية صحيحة على
هذا الإطلاق ، وإن كان الثالث فهو أيضا خال عن الفائدة لأن كل مقيد يصدق
عليه مطلقه فكل ما هو بالقوة فإنه يصدق عليه أنه ممكن أن لا يوجد بالفعل ،
وذلك معلوم بالضرورة لأنه في وقت كونه بالقوة يصدق عليه أنه ممكن أن
لا يوجد بالفعل فلا حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية .

(١) لكون البدن آلة النفس في النطق أعني الإدراك فقبل اتصالها بالبدن يكون
إدراكها بالقوة كما هو ظاهر (ز) .

والجواب عن الأول أن المراد بالإمكان هنا إنما هو إمكان الثبات والفساد بعد خروج الشيء من القوة إلى الفعل وهو مفاير لإمكان الوجود والعدم نظراً إلى ذات الممكن ، ألا ترى أن النفس الناطقة بعد وجودها ليس لها إمكان الثبات والفساد إذ ليس لها إمكان الفساد فلا يكون لها إمكان الثبات والعدم مع أنها ممكنة الوجود والعدم نظراً إلى ذاتها إذ لا تصير واجبة لذاتها وإنما تجب لوجوب علتها لا لذاتها .

وعن الثاني أن المراد من قوله : فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد هو أنه يعدم في وقت ما بعد خروجه إلى الفعل ، والنقض بالنفس الناطقة لا يتوجه لما ذكرنا أن المراد بالإمكان إنما هو إمكان الثبات والفساد ، وليس للنفس الناطقة هذا الإمكان فيصير تقرير الدعوى في هذه المقدمة هكذا : إن كان ما هو بالقوة وله إمكان الثبات والفساد بعد خروجه من القوة إلى الفعل فانه لابد وأن يعدم في وقت ما ، وقد استعمل هذه المقدمة في الفصل الذي (ذكرت) فيه أنه نظير رابع فلسفي من جملة دلائل التوحيد على الوجه الذي لمصناه فلنبرهن على صحتها فنقول :

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فعدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية لا يجتمع مع البعديه ، وليست القبلية والبعديه نفس العدم لأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس القبل هو البعد وهي أمور زائدة على عدم الشيء ووجوده وهي قابلة للتفاوت بالزيادة والنقصان وهي متكئة^(١) متصلة وذلك هو الزمان ، فاذن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فانه محتاج إلى الزمان وقد سبق في المقدمات الماضية أن

(١) والتكئة هو ما يقبل القسمة بواسطة النكم وهو محل النكم كالجسم والنكم هو ما يقبل القسمة لذاته وهو منقسم إلى منفصل ومتصل كاهو مشروح في موضعه (ذ) ،

الزمان من لواحق الحركة ، فكل حادث فهو محتاج إلى الحركة فإذا كان فيه إمكان الثبات والفساد أيضا فعلى تقدير فساده يكون عدمه بعد وجوده على مثل ما قلنا في حدوثه فيكون فساده أيضا محتاجا إلى الزمان والحركة فيلزم أن يكون محتاجا في وجوده وثباته ثم نقول :

احتياج مثل هذا الحادث إما أن يكون إلى الحركة مطلقا كيفما اتفق أو إلى حركات معينة ، والأول باطل ، وإلا لدام وجوده بدوام الحركة ، وكلامنا في الحادث الذى يكون وقتا ما بالقوة وإن كان احتياجه إلى حركات معينة فيلزم أن يكون بحيث إذا انعدمت تلك الحركات وانقضت فإنه ينعدم هذا الحادث لأن وجوده من الفاعل إنما كان بشرط تلك الحركات المعينة فينعدم عند انعدامها ضرورة ، وذلك هو الأجل المقدر لكل حادث في القدر الذى هو تفصيل القضاء الإلهى السابق فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة إذا وجد وكان في ذاته إمكان الثبات والفساد فإنه لا بد وأن ينعدم في وقت من الأوقات .

* * *

« المقدمة الرابعة والعشرون : أن كل ما هو بالقوة شيء ما ، فهو ذو مادة ضرورة ، لأن الإمكان هو في المادة أبداً » .

(الشرح) : اعلم أن كل ما هو موجود بالقوة فله مادة تكون محلا لإمكانه قابلة لاستعداده .

والدليل عليه : أن كونه ممكنا أمر موحود وإلا لم يكن ممكنا ، وذلك الإمكان له موضوع ، لأنه من الأمور الإضافية ، والأمور الإضافية لا تعقل بنفسها بدون الموضوع فيكون له موضوع . فذلك الموضوع إما أن يكون غير ذلك الممكن

الذى هو بالقوة ، أو ما يكون حالا فيه ، أو ما يكون محلا له ، أو ما لا يكون حالا فيه ولا محلا له ، والقسم الأولان باطلان وإلا لزم قيام الموجود بالمدوم ، والقسم الثالث حق وهو المادة ، وذلك لأننا لا نعنى بالمادة سوى ما يكون محلا لإمكان الشيء الذى هو بالقوة كالنطفة بالنسبة إلى الإنسانية التى تكون بالقوة فإنها موضوعة لإمكانها قابلة لشروط استعدادها ، وأما القسم الرابع وهو مثل أن يقال إمكان الشيء عبارة عن قدرة القادر على إيجادها ، وهو أيضاً محال لأن قدرة القادر بعد هذا الإمكان ، فإنه يقال إن لم يكن الشيء ممكناً فى نفسه لا يكون الفاعل قادراً عليه فلا يكون إمكان الشيء غير قدرة القادر عليه ضرورة ، فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة فهو ذو مادة لا محالة ، ويجب أن يكون محققاً عندك أيها الطالب للاحق أن مراد أرسطو من الإمكان فى هذا الموضوع إنما هو الاستعداد التام لحدوث الشيء مثل المزاج الإنسانى وتوابعه التى تحدث فى مادته ، أعنى النطفة ، وأما الإمكان المطلق الذى هو بحسب الماهية ، وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم فى الجملة سواء حصل استعداده التام أو لم يحصل فليس بمراد له فى هذا المقام ، لأن هذا الإمكان ليس أمراً وجودياً ، وإلا لكان نسبة الماهية إلى وجودها بالإمكان أيضاً ، إذ الإمكان لا يكون واجباً لذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون للإمكان إمكان آخر ، وكذا الكلام فى الإمكان الثانى والثالث ذاهباً إلى غير النهاية ، وهو محال ، فاذن يجب أن يكون مراده بالإمكان هنا هو الإمكان الثانى ، وهو الاستعداد التام الذى هو عبارة عن حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، كاستعداد النطفة بمزاجها وتوابعها للصورة الإنسانية ، وقد فات هذا الشرح عن المفسرين لكلام أرسطو ، وتبهمهم فى ذلك المتأخرون حتى حملوا كلامه على الإمكان الأول وهو فاسد وعليه شكوك لا يمكن التقصى عنها ، فاعرف قدر ما فيها من غلطها

واحفظه ، وتأمل فيه تسلم من الشكوك التي تورد على المعلم الأول في هذا الأصل العظيم الذي يبني عليه كثير من أمهات المسائل .

* * *

« المقدمة الخامسة والعشرون : أن مبادئ الجواهر المركب الشخصي المادة والصورة ، ولا بدّ من فاعل ، أعني : محركاً موضوع ، حتى هيأه لقبول الصورة ، وهو المحرك القريب المهيء لمادة شخص ما ، فلزم من هنا النظر في الحركة والمحرك والمتحرك ، وقد بين في كل ذلك ما يلزم تبينه ، ونص كلام أرسطو على أن المادة لا تحرك ذاتها ، وهذه هي المقدمة العظيمة الداعية للبحث عن وجود المحرك الأول ، والله أعلم . »

(الشرح) : كل ما هو قابل لشيء ومادة له فانه لا يمكن أن يكون هو الفاعل لذلك الشيء .

بيانه أن نسبة الشيء إلى الفاعل بالوجوب ، لما بينا في المقدمات الماضية أن المعلول يجب وجوده عند وجود العلة ، ونسبته إلى القابل إنما هي بالإمكان لا بالوجوب ، وخصوصاً في الصور والأعراض العنصرية ، وذلك لأنه ليس القابل إلا كونه منتهياً لنيل وجود ذلك الشيء ، ولهذا فإننا إذا علمنا أن الشيء قابل لشيء آخر ، فانه لا يكون بمجرد هذا العلم أن يحكم عليه أن وجود المقبول حاصل له لا محالة . بل يكون لنا أن نحكم بإمكان وجوده فحسب ، أما إذا علمنا أن فاعله التام موجود فلنا أن نحكم أن معلوله موجود ، فقد ثبت أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً ؛ فكل مادة للصورة ، أو موضوع لعرض فان المحرك لها إلى قبول تلك الصورة أو العرض بالفعل شيء وراء تلك المادة وذلك الموضوع .

فهذا شرح الخمس والعشرين مقدمة التي صادر عليها صاحب الكتاب لتتبع
الغرض الذي وضعها لأجله والله الهادي بفضلته من يشاء . وفي آخر الأصل المنقول
عنه ما نصه :

وقد نقلته من نسخة نقلت من خط المصنف وقوبل عليها ، وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين ، والحمد لله رب العالمين ، وذلك يوم الأربعاء
السابع والعشرين من شهر شعبان المكرم سنة سبع وسبعين وستمائة أحسن الله
تفضيها في خير وسلامة ثم الكتاب المبارك إن شاء الله تعالى ١ هـ .

وكان إتمام طبعه بتوفيق الله سبحانه
في ٢٨ جمادى الآخرة سنة ١٣٦٩ هـ
في مطبعة السعادة بجوار محافظة
مصر والحمد لله أولاً وآخراً

تصويب :

في ٦٤ - ١٧ : فلا أنه . صوابه : فإنه .
وفي ٦٩ - ١ : أنه يمكن . صوابه : أنه (لا) يمكن .

فهرس مباحث الكتاب

صفحة

- ٣ مقدمة الكتاب للكوثرى — شخصيات إسرائيلية لهم أحداث في تاريخ الإسلام
- ٥ عبد الله بن سبأ وفتنه في عهد عثمان وعلى — تفرع نخلة الغلاة والعبيدين عنه
- ٧ أبو عيسى الإسفهانى ومرماه في نخلة في إياسته لطائفة من اليهود
- ٨ ابن كمونه البغدادي اللحد المشهور — وكتابه تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث
- ٩ ابن ملكا والخلاف في سبب إظهاره الإسلام — خطورة قوله في علم الله وإرادته
- موسى بن ميمون — سعيه في انتشار اليهود من عقيدة النشيه — شرحه
- ١٢ للمشنا — ورياسته لطائفة من اليهود — بسط القول في التوراة والتلمود
- دلالة الحائرين تأليف ابن ميمون — ومقدماتها الخمس والعشرون — وأهميتها
- ١٧ في باب التنزيه
- شرح الفيلسوف البارع الرئيس محمد بن أبي بكر التبريزي لهذه المقدمات —
- ٢٢ وأهمية هذا الشرح
- مفتتح الشرح ومطلع المقدمات المذكورة — بطلان ادعاء القدم الزماني
- ٢٥ في السكون
- المقدمة الأولى — استحالة وجود عظم حسي لانهية له — برهان التطبيق والوازاة
- ٣٠ البرهان السلي — والشكوك الموردة على كل منها — والمثبتون لمقادير لانهية
- ٣٧ لها — وبطلان مذاههم .
- ٤٤ المقدمة الثانية — استحالة وجود أجسام لانهية لها معا — (الثالثة) استحالة وجود علل ومعلولات لانهية لها .
- ٤٨ (الرابعة) لحوق التعير بأربع من المقولات، الجوهر والسكم والكيف والأين
- ٥٣ (الخامسة) كل حركة تغير وخروج من القوة إلى الفعل — أنواع الحركات
- ٥٤ (السادسة) ما بالذات وما بالعرض وما بالقسر وما بالجزء من الحركات، وأحكامها
- ٥٦ (السابعة) انقسام كل متغير — وانقسام كل متحرك — وعدم حركة ما لا ينقسم

صفحة

- (الثامنة) كل ما يتحرك بالعرض يسكن ضرورة — (التاسعة) تحريك الجسم ٦٠
 شيء يكون بحركة ذلك الجسم
- (العاشرة) كل ما يقال إنه في جسم إما قوامه بالجسم كالعرض وإما قوام ٦١
 الجسم به كالصور الطبيعية
- (الحادية عشرة) ما قوامه بالجسم قد يتقسم بانقسام الجسم فيكون منقسما ٦٤
 بالعرض كالألوان ، وبعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالعقل والنفس
- (١٢) تنهى كل قوة توجد شائعة في جسم — القوى الجسمية لا تقوى على ٦٦
 أفعال غير متناهية — القوى ليست ذات كمية في حد ذاتها فلا يحمل عليها
 التناهي أو اللاتناهي عدولا إلا باعتبار تعلقها بما يكون ذا كمية — تنهى
 القوى الجسمية بحسب الشدة والعدة والمدة .
- (١٣) عدم إمكان كون شيء من أنواع التغير متصلا سوى حركة النقلة وخاصة ٦٩
 الدورية منها — استحفاظ الزمان بالحركة الوضعية وهى الحركة الدورية
- (١٤) حركة النقلة أقدم الحركات — (١٥) كون الزمان عرضا تابعا للحركة ٧١
 وملازمته لها — وجوه الخلاف في الزمان — والمقارنة بين أدلة كل فريق
- (١٦) كل ما ليس بجسم لا يعمل فيه تعدد إلا بأن يكون قوة في جسم — تعدد ٧٧
 الماهيات النوعية بتعدد الأشخاص التى تحتها .
- (١٧) كل متحرك فله محرك غيره — وتقسيم المتحرك وتفصيل الأقسام في ذلك . ٧٩
- (١٨) كل ما خرج من القوة إلى الفعل فمخرجه غيره — وفي هذه المقدمة ٨٢
 أسرار أوضحها الشارح .
- (١٩) كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود لذاته — (٢٠) لا يسكون ٨٥
 لواجب الوجود لذاته سبب لوجوده .
- (٢١) كل مركب من معينين فان ذلك التركيب هو سبب وجوده فلا يكون ٨٧
 واجب الوجود لذاته .
- (٢٢) كل جسم فهو مركب من معينين ضرورة وتلحقه أعراض ضرورة — ٨٨